

الحكيم أبو علي سينا

الاشكال والتبديلات

مشرح الخواجه نصير الدين الطوسي

والهياكل قطب الدين الرازي

تحقيق كريم بنيفي

مطبعة الرضا

الاشارات والتنبیہات

حکیم ابو علی سینا

بشرح

خواجہ نصیر الدین طوسی

و

قطب الدین رازی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ ق.

[الاشارات و التنبیهات، شرح]

الاشارات و التنبیهات / بو علی سینا؛ با شرح خواجه نصیر الدین طوسی و
قطب الدین رازی، محقق کریم فیضی. - قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳. ۳ ج.

(دوره) ISBN : 964 - 8818 - 09 - 6

(جلد ۱) ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1

(جلد ۲) ISBN : 964 - 8818 - 07 - x

(جلد ۳) ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه بصورت زیر نویسی.

نمایه

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴.

الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷-۶۷۲ ق. شارح. ب. قطب الدین الرازی،
محمد بن محمد ۵۹۷-۶۷۲. شارح. ج. فیضی، کریم، ۱۳۵۸ - محقق. د. عنوان. ه. عنوان:
الاشارات و التنبیهات. شرح.

۱۳۸۳. ۱۸۹ / ۱

BBR ۴۱۵ / ۶

الاشارات و التنبیهات / ج ۳

حکیم ابن سینا

کریم فیضی (تصحیح/تحقیق)

مطبوعات دینی

اوّل / ۳۵۰۰

وزیری / ۴۶۰

قدس / ۱۳۸۴

شابک: ۸-۸-۰۸-۸۸۴۸-۹۶۴

ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8

دوره سه جلدی ۱۲۵۰۰ تومان.

قم، خیابان ارم، شماره ۲۸۵

تلفن: ۷۷۴۲۸۴۷-۷۷۴۹۳۶۱

دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲



- الاشارات و التنبهات -

فهرست مطالب

النمط الرابع :

في الوجود و علله ٧

النمط الخامس :

في الصنع و الابداع ٨٣

النمط السادس :

في الغايات و مبادئها ١٦١

النمط السابع :

في التجريد ٢٩٣

النمط الثامن :

في البهجة و السعادة ٣٦٩

النمط التاسع :

في مقامات العارفين ٤٠١

النمط العاشر :

في اسرار الآيات ٤٣٥

النَّمط الرَّابِعُ^(١) فِي الوجود و علله^(٢)

١ - قوله: «النَّمط الرابع في الوجود و علله» بعد الفراغ من الحكمة الطَّبِيعِيَّة، شَرَعَ في الفلسفة الالهيَّة و رتَّبها على انماطٍ اربعة، لأنَّ الفلسفة الالهيَّة، هي العلم باحوال الموجودات المجرَّدة، من حيث الوجود و البحثُ عنها اَمَّا عن احوال يلحقها بذاتها، او عن احوال يلحقها بالقياس الى معلولها. و الاولُ نمط التجريد، و الثاني لا يخلو اَمَّا ان يكون البحث عنها من حيث أنَّها مباد للوجود و هو النَّمط الرَّابِع او غايات له و هو النَّمط السادس، او لا هذا و لا ذاك، فهو النَّمط الخامس الذي يبحثُ فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن المجرَّدات و اَمَّا الانماط الثلاثة الباقية، فكانتْها توابع. و اَمَّا المقاصدُ من الحكمة الالهيَّة، هذه الانماط الاربعة.

لا يقال: في الالهي، لا يبحثُ عن احوال المجرَّدات فقط، بل عن احوال جميع الموجودات، من حيث الوجود، فكيف خصَّصه باحوال المجرَّدات؟

لأنَّا نقول: هذا هو المقصد الاعلى من القسم الالهي، و اعظم بابيه و اشرفهما و لهذا سُمِّي باسم الكلِّ. و اما باب الامور العامة، فكالْمَقْدَمَة له و لمبحوث عنه بالعرض. و الشيخ في هذا الكتاب، لم يتعرَّض له تعويلاً على اشتهاره، في ما بين الاصحاب و ان من تصدَّى لاقتناء اكتسابه، فقد حصل على طرف منه، م.

٢ - قوله: «في الوجود و علله»، المرادُ من الوجود، ههنا هو الوجود المطلق و من «علله» الوجودات الخاصة. فانَّ الوجود المطلق بالتشكيك على الوجودات، و المقول بالتشكيك على اشياءٍ لا يكون ذاتياً لها لا متناع التَّفَاوُت في نفس الماهية و اجزائها، بل عارضاً لها فيكون الوجود المطلق، عارضاً للوجودات الخاصة، فيكون مفتقراً اليها معلولاً لها. فلهذا قال: «في الوجود و علله». و اَمَّا حملُهُ على ذلك اما اولاً فلقضية اللفظ، و اَمَّا ثانياً فلانَّ هذا النَّمط، يبحث عن الوجود المطلق، ثمَّ يبحث عن الوجود الممكن و الوجود الواجب و هو بحثُ عن الوجودات الخاصة، فيكون هذا النَّمط في الوجود المطلق و الوجودات الخاصة التي هي علله.

و لقائل ان يقول: لا نسلم انَّ الماهية و جُزئها لا تتفاوتان، و لم لا يجوز ان يكون حصول الماهية و جزئها في بعض الافراد اولي او اقدم او أكثر من حصولها في بعض، على انَّ من النَّاس من ذهب الى انَّ الاشتداد و التَّضعف اختلاف في نفس الماهية باكمال و النقص. و لو كان هذا مجرَّد

الوجودُ هيهنا، هو الوجودُ المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له، و على الوجود المعلوم بالتشكيك. (١)

احتمال، لكان من اللوازم ابطاله و لا سيما قد ذهب اليه ذاهبٌ و لئن سلّمنا ذلك، لا نسلّم ان الوجود المطلق، اذا كان عارضاً يكون مفتقراً الى الوجودات الخاصة و انما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات، عروضاً عريضاً اى عروض العرض للجوهر و ليس كذلك، بل عروض العرض العام للماهيات و لا يقتضى ذلك الافتقار و لا المعلوليّة. فانّ العرض العام، يتحدّ مع الماهيّة فى الوجود، فكيف يكون مفتقراً اليها و ايضاً انما يلزم ان يكون الوجود المطلق، معلولاً لو كان موجوداً فى الخارج و هو ممنوعٌ. و نقول ايضاً: مطلق الوجود، لو كان معلولاً للوجودات الخاصة فلا يخلو اما ان يكون معلولاً لها فى الخارج، فيلزم ان يكون معلولاً لها فى العقل، فلا يُمكن تصوّر الوجود المطلق، بدون تصوّر احد الوجودات الخاصة و ليس كذلك.

قال الامام: المراد بالوجود، مطلق الوجود و اما عليه، فالمراد بها، علل الوجود و لا يلزم منه ان يكون عللاً لكل وجود حتّى يكون عللاً للواجب، فانّ لفظ الوجود مهملةٌ، لا يقتضى الكلية، بل المراد علل الوجود الممكن و لا بعد فى رجوع الضمير الى الخاص، بعد ذكر العام، على ما هو مشروحٌ فى غير هذا الفن و هذا، اقرب الى الحق. م

١ - قال الشارح: «الوجودُ هيهنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له و على الوجود المعلوم بالتشكيك» قال المحاكم: ان المراد بالوجود هيهنا هو الوجود المطلق، و من عليه، الوجودات الخاصة، فانّ الوجود المطلق، مقولٌ بالتشكيك على الوجودات و المقول بالتشكيك، على اشياء لا يكون ذاتياً لها لامتناع التفاوت فى نفس الماهيّة و اجزائها، بل عارضاً لها، فيكون الوجود المطلق عرضاً للوجودات الخاصة، فيكون مفتقراً اليه امعلولاً لها، فلهذا قال: فى الوجود و عليه.

و انما حملته على ذلك لوجهين: اما اولاً فلقضية اللفظ، و اما ثانياً فانّ هذا النمط، يبحث عن الوجود؛ هل يساوق الاحساس او لا و أنّه ينقسم الى الواجب و الممكن و هو بحثٌ عن الوجود المطلق، فيكون هذا النمط فى الوجود المطلق و الوجودات الخاصة اتى هى علله. انتهى.

و لا يخفى على اولى النهى، ان ما ذكره الشارح المحقق و كذلك المحاكم المدقّق، فى توجيه ما وقع عن الشيخ هيهنا، ينافى ما قاله الشيخ فى الاهيات كتاب «الشفاء»: ثم المبدأ ليس مبدأ للوجود كلّ، لانه لو كان مبدأً له، كان مبدأً لنفسه، بل الموجود كلّ لا مبدأً له، انما المبدء

للموجود المعلول، فالمبدأ هو المبدأ لبعض الموجود، فلا يكون هذا العلم، يبحث الآن عن مبادئ بعض ما فيه. وكذلك يُنافى ما قاله أيضاً في الالهيات: ويلزم هذا العلم، ان ينقسم ضرورةً الى اجزاء: فيها ما يبحث عن الاسباب القُصوى، فانها الاسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده وكذا ما وقع عنه عقيب هذا بقوله: فيكون اذن، مسائل هذا العلم بعضها في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول. انتهى.

ومن الظاهر البين، ان صدق الوجود المطلق على ذاته تعالى، بذاته من دون حيثية مطلقاً تقييدية كانت او تعليلية، فلا يحتاج حينئذ الى علّة اصلاً، بل نسبته اليه تعالى كنسبة مبادئ الذاتيات اليها، كالانسانية والحيوانية والجوهرية والجسمية الى الانسان والحيوان والجوهر والجسم. فظهر ان الوجود المطلق، لا مبدأ له بل انما لمبدأ للوجود المعلولي. ثم لا يخفى جواز توجيهه بوجه يوافق ما ذكره على ما نقلنا، و لو قطعنا النظر عن ذلك كله، فنقول: ان من الظاهر، جواز توجيه ما وقع عن الشيخ ههنا وفي الشفاء ايضاً بقوله: ان ههنا علماً باحثاً عن امر الموجود المطلق و لواحقه التي له بذاته و مبادئه انتهى. و هو توجيه لا يرد عليه وجوه من اليراد، كما سأتلو عليك منه ذكراً. و يظهر ذلك بعد تمهيد ان المبادئ، يُطلق تارةً على المبادئ الفاعلية و تارةً على حدود موضوع الصناعة، او اجزائه و جزئياته و اعراضه، الذاتية و هي مبادئ تصورية و القضايا التي تكون مبادئ مناسبات العلوم، التي يتألف منها، و تارةً على الاسباب الاربعة و من الظاهر انتفاء الاول عن الوجود المطلق و كذلك الاخير، على ما لا يخفى على الناقد البصير و قد نصّ الشيخ على نفى الاول عنه، في الالهيات كتاب «النجاة» بقوله: ان كلّ واحدٍ من علوم الطبيعيات و علوم الرياضيات، فانما يفحص عن حال بعض الموجودات و كذلك ساير العلوم الجزئية و ليس لشيء منها النظر في احوال الموجود المطلق و لواحقه التي له بذاته و مبادئه و ظاهر ان ههنا علماً باحثاً عن امر الموجود المطلق و لواحقه التي له بذاته و مبادئه، و لان الاله تعالى، على ما اتفقت عليه الآراء، ليس مبدأ موجود معلول، دون موجود معلول، بل هو مبدأ للموجود المعلول على الاطلاق، فلا محالة ان العلم الالهي، هو هذا العلم. هذا كلامه و هو صريح في انتفاء المبدأ الفاعلي عن الوجود المطلق، حيث قيّد الموجود بالمعلول على الاطلاق و قس عليه انتفاء ساير العلل، من المادّي و الصوري و الغائي و اليه الاشارة بما وقع عن الشيخ في الالهيات «الشفاء» بقوله: لان البحث في كلّ علم عن لواحق موضوعه، لا عن مبادئه و هذا لا يُنافى اثباتها في الوجودات المعلولة، التي هي من افراد الوجود المطلق، فيجوز اثباتها له ايضاً

و المحلول على اشياء مختلفة بالتشكيك، لا يكون نفس ماهيتها، ولا جزئاً من ماهيتها، بل انما يكون عارضاً لها. فاذن هو معلولٌ مستندٌ الى علّة و لذلك قال الشيخ: «في الوجود و علله».

• اشارة •

«اعلم أنّه قد يغلبُ على اوهام الناس، أنّ الموجود هو المحسوس و أنّ ما لا يناله الحسّ بجوهره، ففرض وجوده محالٌ، و أنّ ما لا يتخصّص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود! و أنت يتأتّى لك ان تتأمّل نفس المحسوس، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء، لأنك و من يستحقّ ان يخاطب تعلمان أنّ هذه المحسوسات، قد يقعُ عليها اسم واحدٌ، لا على سبيل الاشتراك الصّرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الانسان.

فإنكما لا تشكان في أنّ وقوعه على زيد و عمرو، بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود، لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحسّ او لا يكون. فان كان بعيداً من ان يناله الحسّ، فقد اخرج التفتيش من المحسوسات، ما ليس بمحسوس و بهذا اعجب و ان كان محسوساً، فله لا محالة وضع و اين و مقدار معيّن و كيف معيّن لا يتأتّى ان يحسّ بل ولا

باعتبار وجوده في ضمنها، فيكون له المبادئ و العلل في الجملة، كما جاز اثبات ساير المبادئ الحديثة و التصديقية له بما قرّرناه و لعلّ هذا هو النمط الاوسط. و من البين أنّ لواحق الموجود المطلق، هو انقسامه الى الواجب و الممكن، و كونه امراً عرضياً للكل و غير ذلك و اما مبادئه فهو ما يشمل مبادئ التصورية و مبادئ اجزائها و جزئياته و كذلك مبادئ التصديقية. و العلل الاربع، باعتبار كونه في ضمن الوجودات الخاصة المعلولة في الجملة باعتبار افراد المادية من الجسمانيات، كما يرشدك اليها البحث في هذا النمط عن العلل الاربع، فعلى هذا، لا منافاة بين ما في هذا النمط و بين ما في ساير مصنفاته، فليتدبّر! و من ههنا، ذكر الشارح الفاضل، أنّ الضمير في «علله» تعود الى الوجود الخاصّ المعلولى الذي هو حصّة من الوجود المطلق، فيكون له العلل الاربع. و اما كون المراد من المبادئ ههنا، هو المبادئ التصورية و التصديقية فلا يُناسب ما ذكره في هذا النمط، لأنّه لم يتصدّل له و ان صحّت في انفسها. و سيأتي ايضاً توجيه ما يُفيد توجيهها آخر، فانتظر، ك.

ان يتخيَّل أَلَّا كذلك.

فإنَّ كلَّ محسوس و كُلَّ متخيَّل، فإنَّه يتخصَّصُ لا محالة، بشيءٍ من هذه الاحوال و اذا كان كذلك، لم يكن مُلائماً لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولاً على كثيرين مُختلفين في تلك الحال، فاذا ان انسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقولُ صرفٍ و كذلك الحال في كلِّ كَلِّي». **اقول:** يُريدُ التَّنبيه^(١) على فساد قول من زعم أنَّ الموجود هو المحسوس و ما في حكمه و هُمُ المشبَّهة و من يجري مجراهم، ممَّن يُدَّعن لقوَّته الوهميَّة الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوساً حكمها على المحسوسات.

فقلوه: «انَّ الموجود هو المحسوس» قضية، و قوله: «و انَّ ما لا يناله الحسَّ بجوهره

١ - «يريد التَّنبيه» أمَّا وسم هذا الفصل بالتَّنبيه، لأنَّ الحكم بأنَّ من الموجودات ما لا يناله الحسَّ، قضية قريبةٌ الى الطَّبع سهلةُ الدَّرك، يجبُ ان لا يختلف فيها، و ايضاً بنى ذلك على أنَّ الطَّبيعة المشتركة موجودة و لا شك أنَّها منخرطة في سلك البديهيَّات و أمَّا قدَّم هذا البحث، لما عرفت من أنَّ هذِهِ الانماط في الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة في الذَّهن و الخارج، فلو لم يكن هُنَا موجودات مجرَّدة، يبطل هذا العلم بالكُلِّيَّة، لكن وجود المجرَّدات، يتوقَّف على ابطال قول من زعم أنَّ كُلَّ موجود محسوس فلهذا قدَّمه. و أمَّا قال: «قد يغلبُ على اوهام الناس»، تنبيهاً على ان هذا الحكم، أمَّا هو من قبل القوَّة الوهميَّة التي تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات. و أمَّا قوله: «هو المحسوس و ما في حكمه»، فالمرادُ بما في حكم المحسوس، المُتخيَّلات و المتوهَّمات، فإنَّ القوم لا يسمعون ان ينكروها، فقالوا: أنَّها في حكم المحسوسات.

- فان قلت: المتخيَّل و المتوهَّم، محسوسان بالحسَّ الباطن،

- فنقول: المراد بالمحسوس ههنا، المحسوس بالظاهر و لهذا قال: «فإنَّ كُلَّ محسوس و كُلَّ متخيَّل، فإنَّه يختصَّ لا محاله بشيءٍ من هذه الاحوال»، و سيذكر الشيخ في التَّنبيه الآتي: أنَّه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم و الحسَّ، الخ، فجعل الحسَّ بازاء الوهم، دليلٌ على أنَّ المراد به الحسَّ الظاهر، م.

ففرض وجوده محال»، كعكس نقيض لها^(١).

و الجواهر هيئتها، هو الذات، وأنما قال: «بجوهره»، لأنهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بأفعاله لا بذاته و قوله: «وإن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم، فلا حظ له من الوجود»، ايضاح لما سبق وذلك لأن المحسوس، هو ما له مكان أو وضع بذاته وهو أمّا جسم أو جسماني^(٢) و هم ينكرون

١ - قوله: «كعكس نقيض لها»، أنما لم يقل: عكس نقيض لها، لأن عكس نقيضها ما لا يكون محسوساً لا يكون موجوداً و أمّا أن فرض وجوده محال، فلا دخل له في مفهوم العكس، م.

٢ - قوله: «لأن المحسوس هو ماله مكان أو وضع بذاته و هو أمّا جسم أو جسماني»، توضيح الحال أن مذهبهم أن لا موجود إلا الجسم و الجسماني، لأن كل موجود عندهم، لكن في عبارته شيء و هو أن الجسماني، لا وضع له و لا موضع له بذاته، فكيف يكون قسماً من المحسوس الذي له مكان و وضع بذاته، على أن الشيخ جعل تخصصه بالمكان و الوضع، بسبب ما هو فيه لا بذاته و ضمير هو، راجع على الشيء و هو الحال و ضمير فيه، راجع الى ما و هو المحل.

ثم أن الشيخ استدل على بطلانه و تقرير على محاذاة ما في الكتاب، أن القدر المشترك بين المحسوسات موجود، فلا يخلو أمّا أن يكون محسوسات أو لا يكون و الأول باطل لأنه لو كان محسوساً، لاختص بوضع معين و أين معين، فلم يكن مطابقاً لما ليس له ذلك الوضع المعين، فلا يكون مشتركاً فيه و قد فرضناه مشتركاً فيه هذا خلف.

و فيه نظر، لأنه أن أريد بقوله: «اختص بوضع معين»، أنه استلزم ذلك الوضع، فلا نسلم الملازمة، و أن أريد أنه قارن ذلك الوضع المعين، فمسلم لكن لا نسلم أنه لو قارن وضعاً معيناً لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع و أنما لا يكون مطابقاً لو كان مع ذلك الوضع دائماً و هو ممنوع. و ايضاً أن عني بقوله: «لم يكن مشتركاً مقولاً على كثيرين»، أنه لم يكن مشتركاً في العقل، فلا نسلم لزومه و أنما يلزم أن لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضاً. و هو ممنوع لأنه من العوارض الخارجية و أن عني أنه لم يكن مشتركاً في الخارج، فمسلم لكن لا يلزم منه الخلف، لأن المختص بذلك الوضع في الخارج، اذا حصل في العقل، كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد. سلمناه، لكن معنا ما ينافيه و هو أن الطبيعة الكلية أمّا أن تكون نفس الشخص المحسوس في الخارج، أو جزئها ضرورة امتناع أن تكون خارجة عنه، فان كان نفس الشخص كانت ايضاً محسوسة و أن كانت جزئها يلزم أن لا تكون محمولة على الشخص للتغاير في الذات

وجود ما لا يكون جسماً أو جسمانياً و الشَّيْخُ نَبَّهَ على فساد قولهم بوجود الطَّبائع المعقولة من المحسوسات، لا من حيث هي عامة أو خاصة، بل من حيث هي مجردة عن الغواشى الغريبة من «الايين» و «الوضع» و «الكم» و «الكيف» - مثلاً - كالانسان، من حيث هو انسان، الذى هو جزء من زيد او من هذا الانسان، بل كل انسان محسوس و هو الانسان المحلول على الاشخاص أناساً^(١).

ثم ان كان محسوساً، وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معيَّنه، كايين ما و وضع ما متعَيَّنين و حينئذٍ يتمنعُ ان يكون مقولاً على انسان لا يكون فى ذلك الاين و على ذلك الوضع، فلا يكون المُشترك فيه مشتركاً فيه، هذا خلف. و ان لم يكون محسوساً فهيهنا موجود غير محسوس و هو الموجود المعقول.

و اعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد، فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلك، و معنى الثانى هو الانسان المُقترن بالوحدة.

و الوجود، فاستحال ان يكون جزءاً للشخص و على تقدير ان لا يكون محالاً، لم يكن بُد من ان تكون محسوسة لأن الاشعة الواردة على مجموع الرُكَب الخارجى، ترد على كُل واحد من اجزائه و صورة المجموع لو انطبعت فى الحس، ينطبع صور اجزائه فيه بالضرورة، م.

١ - قوله: «فانه من حيث هو هكذا موجود فى الخارج و لا فلا يكون هذا الاشخاص أناساً»، فيه منع، اذ ليس يلزم من انتفاء المحمول فى الخارج، انتفاء الحمل الخارجى. و قوله: «لا من حيث هو حيوان فقط او ناطق فقط»، غير مستقيم لأن الحيوانية و الناطقية لهما دخل فى ملاحظة الحقيقة الانسانية، اللهم الا ان يراد به لا من حيث انه حيوان فقط، او ناطق فقط، فان الحقيقة الانسانية، انما هى الحيوانية و الناطقية معاً و حينئذٍ يستقيم الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى الغواشى الغريبة و هما متباينان الطبيعة الانسانية.

و حاصل الفرقان، ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة هو الانسان، من غير اعتبار الوحدة، و الانسان الواحد، هو طبيعة الانسان، مع اعتبار الوحدة و الاول مشترك فيه دون الثانى و لذلك فسر الشيخ قوله: «من حيث هو واحد الحقيقة»، بقوله: «بل من حيث حقيقته الاصلية التى لا تخلف فيها الكثرة»، فان بل هيهنا ليس نفياً لما تقدّم بل للاضراب عن العبارة الاولى العبارة الثانية التى هى اوضح دلالة على المقصود، م.

والاول مشترك فيه، والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله: «من حيث هو واحد الحقيقة»، بقوله: «بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثيرة» وباقي الفاظ الكتاب ظاهر.

و اعترض بعض المعترضين^(١)، على هذا البيان، بأن الانسان المشترك موجود في العقل، لا في الخارج، والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس. وينحل الاعتراض، بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه و بين الانسان المأخوذ مع الاشتراك، فإن الاول يوجد في الخارج و العقل و الثاني يوجد في العقل فقط، على ما مرّت الاشارة اليهما.

* وهم و تنبيه *

١ - قوله: «و اعترض بعض المعترضين»، لما كان دليل الذي ذكره الشيخ قياساً من الشّكل الثالث و صورته: انّ الطبيعة المشتركة موجودة و الطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة، يُنتج انّ بعض الموجودات، ليس بمحسوس. اعترض على المقدمة الصغرى و هو معارضة في المقدمة بأنّ الطبيعة المشتركة، ليست موجودة في الخارج، لأنّ كلّ موجود فيه مشخص فلا يكون مشتركاً.

و الجواب انّ المراد بالطبيعة المشتركة الموضوعية للاشتراك في العقل لا الطبيعة، مع الاشتراك و هي موجودة في الخارج. واما قوله: «وهم و تنبيه» هو معارضة في المقدمة الكبرى، بأنّ الانسان المشترك انما يكون انساناً اذا كانت له اعضاء من يد و عين و حاجب و غير ذلك على ابعادٍ مخصوصة و اوضاع مختلفة و اقدارٍ متباينة و لا شك أنّه من حيث هو كذلك محسوس.

و جوابه: انّا لا نسلّم انّ الانسان، اذا كان له اعضاء يكون محسوساً و انما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء مأخوذة من حيث أنّها كلية مشتركة و هو ممنوع. فإنّ الانسان المشترك، لا بدّ ان يكون اعضا مشتركة و هذا الجواب و ان كان هو الحق في جواب المعارضة، لكن الشيخ لم يسلك هذه الطريقة، بل انهج منهجاً آخر أوضح، فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث أنّها مشتركة و استأنف الدليل عليها، م.

«ولعلَّ قائلًا منهم يقول: إنَّ الانسان - مثلاً - أنما هو انسان من حيث له أعضاء من يدٍ و عينيٍّ و حاجبٍ و غيرُ ذلك و من حيث هو كذلك، فهو محسوسٌ. فنُنبِّهه و نقول له: إنَّ الحال في كلِّ عضو، كلِّي ممَّا ذكرته او تركته، كالحال في الانسان نفسه».

اقول: هذا الوهم هو ان يقال: أنكم قد اشترطتم في الانسان المعقول، تجريدُه من الوضع و الكم، و الانسان لا يعقل إلَّا و له أعضاء ذوات اقدارٍ مُتباينة الاوضاع على ما يتخيَّل منه و يحسُّ به.

و الشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقوليَّة الانسان، لأنَّ الاشتغال بالمثال أنما يكون خروجاً من المقصود، بل نَبَّه على أنَّ الحال في كلِّ واحدٍ من الاعضاء و الاجزاء، في كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة، كالحال في الانسان نفسه.

* تنبيه (١) *

«أنَّه لو كان كلُّ موجود، بحيث يدخل في الوهم و الحسَّ لكان الحسَّ و الوهم يُدخلان في الحسَّ و الوهم، و لكان العقل الَّذي هو الحكم الحقَّ، يُدخل في الوهم. و من بعد هذه الاصول، فليس شيءٌ من «العشق» و «الخجل» و «الوجل» و «الغضب» و «الشَّجاعة» و «الجبين»، ممَّا يدخل في الحسَّ و الوهم، و هي من علائق الامور

١ - قوله: «تنبيه» للشيخ في بيان فساد قول من قال: لا موجود إلَّا المحسوس، طريقان: الأوَّل: الاستدلال بالمحسوسات، على وجود ما ليس بمحسوس، و فيه وجوه: احدها: ما تقدَّم من أنَّ المحسوسات، مُشتملةٌ على طبائعها الموجودة و هي غيرُ محسوسةٍ، فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس. و ثانيها: أنَّ الاعتراف بالمحسوس و المتوهمَّ، اعترافٌ بالحسَّ و الوهم و هما غيرُ محسوسين. و ثالثها: أنَّ الاعتراف بالمحسوس و المتوهمَّ و بالحسَّ و الوهم، اعترافٌ بالعقل الَّذي يميِّزُ بين الحسَّ و المحسوس و الوهم و المتوهم، و العقلُ ليس بمحسوس.

و الطريقُ الثَّاني: الاستدلال، بعلايق المحسوسات من «العشق» و «الغضب» و «الخجل» و غيرها، فان الاعتراف بالمحسوسات، لا يستلزم الاعتراف بها لكتِّها موجودةً بالضرورة و طبائعها، ليست مُدركةً بالحسَّ و لا بالوهم، فلذا ميِّز بين الطَّريقين، بقوله: «و من بعد هذه الاصول»، م.

المحسوسة، فما ظنك بموجودات، ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات و علائقها.

لَمَّا نَبَّهَ عَلَى أَنَّ فِي كُلِّ مُحْسُوسٍ شَيْئاً لَيْسَ بِمُحْسُوسٍ وَلَا بِمَوْهُومٍ، لَمْ يَقْتَصِرْ عَلَى ذَلِكَ، بَلْ نَبَّهَ أَيْضاً عَلَى أَنَّ الْحَسَّ نَفْسَهُ، لَيْسَ بِمُحْسُوسٍ وَلَا بِمَوْهُومٍ وَكَذَلِكَ الْوَهْمُ. وَ عَلَى أَنَّ الْعَقْلَ الَّذِي يَمَيِّزُ بَيْنَ «الْحَسِّ» وَ «الْمُحْسُوسِ» وَ «الْوَهْمِ»، لَيْسَ بِمَوْهُومٍ فَضْلاً عَنْ أَنْ يَكُونَ مُحْسُوساً، وَنَبَّهَ أَيْضاً عَلَى أَنَّ لِلْمُحْسُوسَاتِ علائقُ غَيْرُ مُحْسُوسَةٍ وَلَا مَوْهُومَةٍ وَهِيَ طِبَائِعُ الْأُمُورِ الْمُدْرَكَةِ بِالْوَهْمِ، كَالْعَشْقِ وَ الْخَجَلِ وَ غَيْرَهُمَا. فَإِنَّ اشْتَخَاصَهَا مُدْرَكَةً بِالْوَهْمِ وَأَنْ لَمْ تَكُنْ مُدْرَكَةً بِالْحَسِّ الظَّاهِرِ، وَأَمَّا طِبَائِعُهَا، فَلَيْسَ بِمُدْرَكَةٍ بِأَحَدِهِمَا أَصْلاً. وَإِذَا كَانَ حَالُ الْحَوَاسِّ وَ الْمُحْسُوسَاتِ وَ علائقُهما هذه، فَإِنْ ثَبَتَ وَجُودُ أَشْيَاءَ، خَارِجَةٍ عَنْ هَذِهِ الْمَرَاتِبِ بِالذَّاتِ، فَهِيَ أَوْلَى بِأَنْ لَا تَكُونَ مُحْسُوسَةً وَلَا مَوْهُومَةً.

• تَذْنِييْتُ •

«كُلُّ حَقٍّ، فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ حَقِيقَتِهِ الذَّاتِيَّةِ الَّتِي هُوَ بِهَا حَقٌّ، فَهُوَ مُتَّفَقٌ وَاحِدٌ غَيْرُ مُشَارٍ إِلَيْهِ، فَكَيْفَ مَا بِهِ يَنَالُ كُلُّ حَقٍّ وَجُودَهُ؟».

الحقُّ هِيْهْنَا اسم فاعلٌ، فِي صِيغَةِ الْمَصْدَرِ، كَالـ«عَدَلِ» وَ الْمُرَادُ بِهِ ذُو الْحَقِيقَةِ وَ هُوَ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ، يَدُلُّ بِالِاشْتِرَاكِ عَلَى مَعَانٍ: مِنْهَا، الْوُجُودُ فِي الْأَعْيَانِ مُطْلَقاً وَ مِنْهَا الْوُجُودُ الدَّائِمُ، وَ مِنْهَا حَالُ الْقَوْلِ أَوْ الْعَقْدِ^(١) الَّذِي يَدُلُّ عَلَى حَالِ الشَّيْءِ الْخَارِجِ، إِذَا كَانَ مُطَابِقاً

١ - قَوْلُهُ: «مِنْهَا حَالُ الْقَوْلِ أَوْ الْعَقْدِ»، أَعْلَمُ أَنَّ الْحَقَّ وَ الصَّدَقَ، مُشْتَرِكَانِ فِي الْمُرُودِ وَ هُوَ الْقَوْلُ أَوْ الْعَقْدُ الْمُطَابِقُ لِلْأَمْرِ الْوَاقِعِ وَ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا، أَنَّ الْقَوْلَ - مَثَلًا - إِذَا كَانَ مُطَابِقاً لِلْأَمْرِ الْوَاقِعِ، فَهُنَاكَ نَسَبَتَانِ: نَسَبَةُ الْأَمْرِ الْوَاقِعِ إِلَى الْقَوْلِ، وَ نَسَبَةُ الْقَوْلِ إِلَى الْأَمْرِ الْوَاقِعِ، أَمَّا أَوَّلًا فَلَا نَسَبَةَ مُطَابَقَةٍ هَذَا لِذَلِكَ، غَيْرُ مُطَابَقَةٍ ذَاكَ لِهَذَا، لِأَنَّ مُطَابَقَةَ هَذَا لِذَلِكَ، قَائِمَةٌ بِهَذَا وَ مُطَابَقَةُ ذَاكَ بِهَذَا، قَائِمَةٌ بِذَلِكَ وَ الْعَرَضُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَحَلِّ بِالضَّرُورَةِ، وَ أَمَّا ثَانِيًا فَلَا نَسَبَةَ مُطَابَقَةٍ مُفَاعِلَةً لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بَيْنَ أَمْرَيْنِ، مَنْسُوبَةٍ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَرِيحاً وَ ضَمْنًا مُتَعَلِّقَةً بِالْآخِرِ كَذَلِكَ وَ يَعْرِضُ لِذَلِكَ الْقَوْلُ، بِاعْتِبَارِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ النَّسَبَتَيْنِ حَالًا؛ فَحَالُ الْقَوْلِ، بِحَسَبِ نَسَبَةِ الْأَمْرِ الْوَاقِعِ إِلَيْهِ هُوَ الْحَقُّ وَ ذَلِكَ الْحَالُ، هُوَ كَوْنُ الْقَوْلِ، مُطَابِقَ الْأَمْرِ الْوَاقِعِ، لِأَنَّهُ إِذَا نَسَبَ الْأَمْرَ الْوَاقِعَ إِلَى الْقَوْلِ،

للواقع، فهو صادقٌ باعتبار نسبته الى الامر، وحقٌّ باعتبار نسبة الامر اليه و المراد ههنا، هو المعنى الاول^(١).

يكون الامر الواقع، مطابقاً به، فهو الحال الذى عرض القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه. وإنما سُمي حال القول بهذا الاعتبار حقاً، لأنَّ أوَّل ما يلاحظ فى هذا الاعتبار، هو الامر الواقع الذى هو الحق نفسه. و حال القول بحسب النسبة الى الامر الواقع، هو الصدق. و ذلك الحال، هو كون القول، مطابقاً للواقع، لما مرَّ من أنَّ المنسوب اليه فى باب المُفاعله فاعل، فهو الحال العارض للقول، بحسب نسبته الى الامر الواقع. وكلام الشيخ فى هذا التذنيب: أَنَّهُ لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ كُلَّ موجود، فى الاعيان فهو من حيث حقيقته الكلية، غيرُ مشارٍ اليه، فكيف لا يكون الموجود الذى هو محققٌ ساير الحقائق كذلك؟

قال الامام: هذا الكلام، تمثيلٌ اقناعيٌّ، فأنَّه لا يلزَمُ من ان يكون الحقائق، غير مشارٍ اليها، ان يكون محقق الحقائق ايضاً غيرُ مشارٍ اليه. و قال الشارح: أَنَّهُ قِيَاسُ بَرَهَانِيٍّ، فأنَّه لَمَّا تُبَيَّنَ أَنَّ كُلَّ موجود فى الاعيان، فأنَّه من حيث حقيقته غيرُ مشارٍ اليه، و مبدأ الموجودات، موجودٌ فى الاعيان، انتظم قياس على هيئة الشكل الاول، يُنتج ان مبدأ الموجودات، من حيث حقيقته، غيرُ مشارٍ اليه، و هو المقصود. و فيه نظرٌ، لأنَّ الثَّابِتَ بالدليل السَّابِقِ، هو أنَّ كُلَّ موجودٍ، له حقيقةٌ كليةٌ، فهو من حيث حقيقته الكلية، غير محسوس و هذا انما يستلزمُ المقصود، لو كان لمبدأ الكائنات حقيقةً كليةً و هو ممنوعٌ. و ممَّا يَدُلُّ على امتناع ان يكون له حقيقةٌ كلية، أَنَّهُ لو كان لواجب الوجود ماهيةً كليةً، يلزم احد الامرين، اما امتناع الواجب لذاته، و اما امكان الممتنع لذاته، و اما امكان الممتنع لذاته و كلاهما يبيِّن الاستحالة. بيان اللزوم، أَنَّهُ لو كان للواجب ماهيةً كليةً و وجد منها جزئى واحدٌ و كانت الجزئيات الباقية مُمتنعةً فامتناعها، اما لنفس تلك الحقيقة، او لغيرها، فان كان لنفس تلك الماهية، امتنع ان يوجد ذلك الشئ الجزئى الواحد ايضاً، فيكون واجب الوجود، ممتنع الوجود و هو احد الامرين، و ان كان امتناعها، لغير تلك الماهية، يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة، فيكون تلك الجزئيات، ممكنةً لذاتها، ممتنعةً بالغير. فالممتنع بالذات، ممكن الوجود بالذات و هو الامرُ الثَّانِي، م.

١ - قال الشارح: «المراد ههنا هو المعنى الاول»، و ذلك حيث قال: كُلُّ موجود، اذا حُذِفَتْ مشخصاته عنه، يكون غيرُ محسوسة و لا موهومة و اذا كان الامر فى هذه الامور و الحقائق كذلك، فما ظنك فيما هو علة جميع الحقائق و مبدئها فيكون حينئذٍ اولى بها التجرد، ك.

و اعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس، انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس، فلما بين ان كل موجود فى الاعيان، فانه من حيث حقيقة الذاتية التى هو بها حق، اى حقيقة المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التى بها هو غير قابل للاشارة الحسية، صرح بالمقصود و هو ان المبدأ الاول، الذى يعطى كل ذى حقيقة تحققة و ثبوته، كيف لا يكون كذلك و هذا الكلام، هو تصريح بالمقصود مما مضى و لذلك سماه «تذنيباً».

و الفاضل الشارح، ظن ان الحق المبدأ الاول بسائر الحقائق فى ذلك، على وجه التمثيل، فحكم بان البيان اقناعى و ليس كذلك، فانه انما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة، بما هى حقيقة، ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة.

• تنبيه •

«الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته و حقيقته، و قد يكون معلولاً فى وجوده. و اليك ان تعتبر ذلك بالمثلث - مثلاً - فان حقيقته، متعلقة بالسطح و الخط الذى هو ضلعه، و يقوم انه من حيث هو، مثلث و له حقيقة المثلثية كأنهما، علتاه المادية و الصورية. و اما من حيث وجوده، فقد يتعلق بعلة اخرى ايضاً، غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثيته و يكون جزءاً من حدها و تلك هى العلة الفاعلية او الغائية التى هى علة فاعلية للعلة الفاعلة»^(١).

يُريد ان يُشير الى العلل^(٢) و هى اما علل لماهية الشيء، او علل لوجوده، و الاولى

١ - لعلية العلة الفاعلية، خ.

٢ - قوله: «يُريد ان يُشير الى العلل»، لما كان هذا التلمظ فى الوجود و علله و بحث عن الوجود، انه هل يساوق الاحساس او لا، اراد ان يبحث عن علل الوجود، فلكل شىء ممكن، ماهية و وجود و هما متغايران. فله من حيث الماهية، علل و من حيث الوجود، علل. فالعلة اما للماهية او للوجود، و علة الماهية اما ان تكون الماهية معها بالقوة و هى المادية، او بالفعل و هى الصورية و علة الوجود، اما مقارنة للمعلول، او مبينة له، و الاولى «الموضوع» و الثانية اما ان يكون عليها

تنقسم إلى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة، وإلى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة.

الثانية تنقسم إلى ما يكون علّة بمقارنة الذات، أو بمباينتها. والاول هو الموضوع، والثاني ينقسم إلى ما يكون عليّته هو الایجاد نفسه، أو كونه علّة للإيجاد، بأن يكون الایجاد لاجله والاول هو الفاعل، والثاني هو الغاية. والمادة والموضوع منها، ليستا من العلل الموجبة^(١)، بخلاف الباقية، والجنس والفصل وأن كانا مقومين^(٢) للنوع، لكنهما

هي الایجاد نفسه وهي العلّة الفاعلية، أو كونه علّة للإيجاد، بأن يكون الایجاد لاجله وهي العلّة الغائية.

وهذا الحصر، فيه كلام لأن الشرايط وعدم الموانع، علّة خارجة عن الخمسة. اجيب: بأن بعضها لما كان من توابع العلّة الفاعلية كالشرط، وبعضها من توابع العلّة المادية، كعدم الموانع، أخذت منهما ولم يجعل قسماً براسه. والذي يبين الحصر، أن يقال: العلّة، ما يتوقف عليه وجود الشيء وهو أمان لا يحتاج الشيء إلى غيره وهو العلّة التامة، أو يحتاج وهو مستحيل أن يكون نفسه بل، أما داخل فيه، أو خارج عنه والداخل أمان أن يكون الشيء به بالفعل وهو العلّة الصورية، أو بالقوة وهو العلّة المادية. والخارج، أمان أن يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع، أو ما منه وجوده وهو الفاعل، أو ما لاجله وجوده وهو الغاية، أو ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع، ثم أن جعلت العلّة المادية والموضوع قسماً واحداً لا شراكهما في معنى القوة والاستعداد، حتى يكون العلّة المادية، هي القابل للشيء أو لجزئه كانت الاقسام ستة، والآ فسبعة، م.

١ - قوله: «والموضوع والمادة، ليستا من العلل الموجبة»، العلّة الموجبة على ما هو المشهور، هي ما يجب عنه صدور الافعال، بحيث لا يتخلف عنه. والمراد بها ههنا ما يكون مؤثراً في الوجود، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة، فالصورة مؤثرة في الوجود، لأنها شريكة العلّة الفاعلية وكونها من علل الماهية، لا ينافي ذلك، وكذلك الغاية مؤثرة في وجود المعلول، بخلاف الموضوع والمادة، فأنهما قابلان والقابل لا يكون مؤثراً بل متأثراً، م.

٢ - قوله: «والجنس والفصل، وأن كانا مقومين»، جواب لسؤال مقدّر وهو:

انتم حصرتم العلل في الخمسة والجنس والفصل، من العلل مع أنهما ليسا منها. اجاب بأنهما ليسا من العلل، لأنهما محمولان على النوع والشيء من العلل كذلك ولأنهما لو

لیسا من العلل، لانَّ كُلَّ واحدٍ منهما و من التَّوع، مقولٌ علی الباقيین بأنَّه هو و العلل و المعلومات لا یكون كذلك.

و اذا تُبیِّن ذلك، فقول الشيخ: «الشَّیْءُ قد یكون معلولاً»، الی قوله: «كانَهما علَّتاه المادیة و الصَّوریة»، اشارةً الی علل الماهیة.

و انما^(١) قال: «كانَهما علَّتاه» و لم یقل: هما علَّتاه، لانَّ المُثَلَّث، لا مادة له و لا صورة، فانه كمٌ و المادة و الصَّورة، یكونان للجسام المُركَّبة.

و ایضاً السَّطح، لیس بمحلٍّ للخطِّ علی الوجه الَّذی یكون المادة للصَّورة، و الخطُّ

كانا من العلل لتقدِّما علی التَّوع فی الوجود، فلم یَتَّحدا معه فی الوجود. لا یقال: یُنَاقِضُ هذا، ما ذُکر فی المنطق، من انَّ الجنس و الفصل، علل الماهیة، لأنَّ نقول: المُراد هیهنا، انَّ الجنس و الفصل، لیس من العلل الخارجیة و ذلك لا یُنافی كونهما من العلل فی العقل و هو المذكور فی المنطق. و اعلم، انَّ العلل، اما من حیث الخارج، او من حیث العقل و العلل بالقیاس الی الخارج، اما عللُ الوجود و هی الفاعل و الموضوع و الغایة، و اما علل الماهیة و هی المادة و الصَّورة و ما اشبههما كما فی المُثَلَّث. و اما بالقیاس الی العقل، فکذلك اما عللُ الماهیة و هی الجنس و الفصل، و اما علل الوجود و هی الموضوع، أعنی النَّفس و الفاعل و هو العقل الفعَّال و الغایة لو كانت. فلما كانت العلل بالقیاس الی الوجودین واحدة، لاجرم انحصرت العلل فی ثلاثة اصناف:

عللُ الوجود، و عللُ الماهیة فی العقل، و عللُ الماهیة فی الخارج، علی مامرٍ فی المنطق، م.
١ - قوله: «و انما قال: كانَهما علَّتاه و لم یقل: هُما علَّتاه، لانَّ المُثَلَّث لا مادة له و لا صورة»، لقائلٍ ان یقول: هب انَّ المُثَلَّث لا مادة له و لا صورة الا انا لا نسلِّمُ أنَّه لیس له علَّةٌ مادیةٌ و صوریة. فانَّ العلَّة المادیة، هی ما یكون معه الشَّیْء بالقوَّة و السَّطح للمُثَلَّث كذلك، و الصَّوریة ما یكون الشَّیْء معه بالفعل و الاضلاع الثَّلاث للمُثَلَّث كذلك. و هذا السَّوال، لم یرد علی الشَّیخ، لانَّ کلامه فی علل الجواهر، فالعلَّة المادیة و الصَّوریة، لا یكون الا فی الجوهر، و لهذا ربع القسمة و لم یذكر الموضوع منها. و اما الشَّارح، فلما زاد الموضوع، فلا بُدَّ ان یُرید بالعلل، العلل مطلقاً اعمٌ من ان یكون علل الجواهر او علل الاعراض، و حیثُذِّ لا یَنظَمُ هذا الکلام. و انما شبههما بالمادة و الصَّورة، لا بالجنس و الفصل، لانَّهما لَمَّا كانا جُزْئِی المُثَلَّث فی الوجود، كانا شَبِیهَین بالمادة و الصَّورة، لانَّهما جزءُ الجسم فی الوجود و لیسا شَبِیهَین بالجنس و الفصل لانَّهما، جزئان عقليان، م.

ليس بصورة له لأنَّ نهاية المادّة، لا يكون صورة فيه، وليساً بجنس و فصل للمثلث لأنّهما، ليساً بمقولين عليه و لا عليهما، بل هما جُزئان له في الوجود و لذلك شبّهما بالمادّة و الصّورة، لا بالجنس و الفصل.

و قوله: «و أمّا من حيث وجوده، فقد يتعلّق بعلةٍ أخرى» الى آخره، اشارة الى علل الوجود.

و لما اقتصر على الفاعل و الغاية^(١)، لحصول مقصودة هيّئنا بهما و لم يذكر الموضوع، اورد لفظة «قد» في قوله: «فقد يتعلّق بعلةٍ أخرى» و اشار بعد قوله: «و تلك هي الفاعليّة»، بقوله: «و الغائيّة»، الى انّ الغائيّة، لا تُفيد وجود المعلول بالذات بل تُفيد فاعليّة الفاعل، فهي علة فاعليّة بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل، و علة غائية بالنسبة الى المعلول.

• تنبيه •

«اعلم أنّك قد تفهم معنى المثلث و تشك هل هو موصوفٌ بالوجود في الاعيان ام ليس؟ بعد ما تمثّل عندك أنّه من خطّ و سطح و لم يتمثّل لك أنّه موجودٌ في الاعيان».

يريدُ الفرق بين ذات الشّيء و وجوده، في الاعيان^(٢) كما اشار الى ذلك في المنطق،

١ - قوله: «و لما اقتصر على الفاعل و الغاية» كأنّ سائلاً يقول: لما كان علل الوجود ثلاثة، فلم لم يتعرّض الشيخ إلّا لاثنتين؟ قال: لأنّ مقصوده، يتمّ بدون الموضوع، فإنّ كلامه في الجواهر و لهذا اورد لفظة «قد» المُفيدة لذكر بعض علل الوجود. و هذا أمّا يتمّ لو كان مراد الشيخ بالعلل، مطلقُ العلل، ثمّ لم يذكر منها إلّا الفاعل و الغاية أمّا لو اراد من العلل، علل الجواهر، فهي منحصرةٌ في الاربع، لا مزيد عليها، على انّ «قد» لو كان تبعيةً لم يفد إلّا تعلّق المعلول بالفاعل و الغاية في بعض الاوقات، دون بعض و ليس كذلك. فليس «قد» هيّئنا إلّا للتحقيق و هو كثيرٌ في كلام الشيخ، م.

٢ - قوله: «يريد الفرق بين ذات الشّيء و وجوده في الاعيان»، لما اورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق، فاعادته هيّئنا، كأنّها تكرار خالٍ عن الفائدة، فاعتذر الشارح عنه بأنّ المقصود

لكنّ الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقرُ الشئ اليها في كونه موجوداً كالفاعل والغاية، و بين علل يفتقرُ الشئ اليها في تحقّق ذاته في الخارج والعقل كالمادّة والصّورة وكذلك ذكر الخطّ والسّطح الشبيهين بهما.

وكان الغرض هناك، الفرق بين علل يفتقرُ اليها الشئ في تحقّق ذاته في العقل وهي مقوّمات ماهيّة كالجنس والفصل، وبين سائر العلل، اعني العلل الاربع المذكورة.

• اشارة •

«العلّة الموجودة للشئ الذي له علل^(١) مقوّمّة للماهيّة، علّة لبعض تلك العلل

ههنا، التفرقة بين علل الوجود و علل الماهيّة، في الخارج و كأنّ المراد ثمة التفرقة بين علل الماهيّة من حيث العقل وبين سائر العلل، اي علل الوجود و علل الماهيّة في الخارج. - فان قلت: قوله: و بين علل يفتقرُ الشئ اليها في تحقّق ذاته في الخارج والعقل كالمادّة والصّورة، يكاد يُنافي قوله في المنطق: أنّ المادّة والصّورة من اسباب الماهيّة من حيث الخارج، و الجنس والفصل، من اسباب الماهيّة من حيث العقل.

- فالجواب: أنّ الغرض ثمة، أنّ الجنس والفصل، سببا للماهيّة من حيث العقل فقط، لا من حيث الخارج، و أمّا الذي هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المادّة والصّورة.

و اعلم أنّ الماهيّة اذا كانت مركّبة في الخارج، فمتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل، ومتى وجدت في العقل، فلا بدّ من وجود تلك الاجزاء أوّلاً في العقل: أمّا الأوّل، فلأنّ الماهيّة اذا فرضناها ملتزمةً من اجزاء ثلاثة و تحقّق في العقل جميع تلك الاجزاء، حتّى الهيئة الاجتماعية، لو كانت، فلا بدّ من تحقّق الماهية في العقل، فإنّ من تصوّر السّقف والحائط و الاساس و الهيئة الاجتماعية، تصوّر البيت بالضرورة و أمّا الثّاني، فلاّنه ما لم يوجد أجزاء الماهيّة في العقل، لم يوجد الماهية اصلاً في العقل، لأنّا لا نتعلّل الماهيّة العقلية: بل المعقولة هي الماهية الخارجيّة فلا يوجد في العقل إلّا بعد تحقّق اجزائها و ذلك بيّن لا سترة به فتصوّر الاجزاء الخارجية، ينساق الى صورة الماهيّة المركّبة و لهذا لم يجب ان يكون التّحديد بالجنس و الفصل، و لا بالاجزاء المحمولة و كأنّا بيّنا طرفاً من ذلك في المنطق، م.

١ - قوله: «العلّة الموجودة للشئ، الذي له علل» لمّا حصر علل الوجود في قسمين: الفاعل و الغاية، أراد البحث عنهما. فلا ريب أنّ العلة الموجودة للمركّب الخارجى، علة لبعض أجزائه، فإنّه

كالصورة أو لجميعها في الوجود و هي علة الجمع بينهما».

لما ذكر العلل و فرّق بين علل الماهية و علل الوجود، و كان هذا النمط مشتقاً على البحث عن علل الوجود، أراد أن يُشير الى كيفية تعلّق علل الوجود التي هي الفاعل و الغاية بسائر العلل، و كيفية تعلّق احديهما بالآخرى.

و اعلم انّ المعلولات، تنقسم الى ما لا مادة له و لا صورة، و الى ما له مادة و صورة. و القسم الاول، ينقسم الى ما يوجد في موضوع و الى ما لا يوجد فيه. و الاول يحتاج في وجوده الى علة توجده، و الى موضوع يقبله و الثاني يحتاج الى علة توجده فقط. و الشيخ لم يتعرّض لذكر هذا القسم، اذ لم يكن له علل الماهية، و القسم الثاني و هو المعلول المركّب من المادة و الصورة.

و الشيخ خصّ البحث به، بقوله: «العلة الموجدة للشيء»، الذي له علل مقومة للماهية، و العلة الموجدة في هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها أو للصورة و المادة معاً، مثال الاول: النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته و اليه أشار بقوله: «علة لبعض تلك العلل كالصورة» و مثال الثاني: الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم و مادته معاً و اليه أشار بقوله: «أو لجميعها» و على التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل، بسبب العلة الموجدة، فتكون هي علة للجمع بين المادة و الصورة، أعني التركيب، فتكون لذلك علة للمركّب و الى ذلك أشار بقوله: «و هي علة الجمع بينهما».

لو وقع كلّ واحد من أجزائه بدون تلك العلة، لم يحتج مجموع أجزائه: أعني ذلك المركب اليها و قد فرضناه كذلك، هذا خلف. ثم لا بدّ و أن تكون علة للصورة لانّها جزء أخير للمركّب و اذا حصلت، حصل المركّب في الخارج، فلو لم توجد الصورة، كانت تلك الماهية غير حاصلة منها، بل من علة أخرى موجدة للصورة، و حينئذ اما أن توجده المادة ايضاً أو لا. و ايّاماً كان، فالجامع بين المادة و الصورة، تلك العلة، و لذلك كانت علة للمركّب و هذا هو المراد بقوله: و هي علة الجمع بينهما. فلا يعتزّض بانّ الجمع أمر اعتباري، فلا يحتاج الى العلة، فانه لا يلزم من كون العلة جامعة أن يكون الجمع أمراً موجوداً في الخارج، م.

قوله : «و العلة الغائية التي لاجلها الشيء»^(١) علة بماهيّتها ومعناها لعلية العلة

١ - قوله : «و العلة الغائية التي لاجلها الشيء»، العلة الغائية لها ماهية و وجود، فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل، و بحسب وجودها معلولة للفاعل، ان كانت من الغايات الحادثة: اما الاول، فلانّ الفاعل، انما يفعلُ الفعل المعين، لغاية و غرض فلو لا تلك الغاية، لبقى فاعلاً بالقوة، فصيروته فاعلاً بالفعل امر معللٌ بتلك الغايات و الغرض، و أما الثاني، فلانّ الفاعل، انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض و الغاية، فلو لا أن حصول ذلك الغرض، معلول ذلك الفعل، لما كان ذلك الفعل لاجله. ثمّ الفاعل و ان كان علة لوجود الغاية ألاّ أنّه ليس علة لعلية الغاية و لا لمعناها اما أنّه ليس علة لعليتها، فلانّ الغاية انما تكون علة لذاتها لا لشيء آخر و هو ظاهرٌ. واحتجّ الامام بأنّ فاعلية الفاعل، معلّلة بعلية الغاية، فلو كانت علية الغاية بالفاعل، لزم الدور و فيه نظرٌ، لانّ فاعلية الفاعل، ليست معللة بعلية الغاية، بل بنفس الغاية و على ذلك التقدير، انما يلزم الدور لو كانت علية الغاية معلّلة بفاعلية الفاعل و ليس كذلك. اللهمّ ألاّ ان يكون المراد أنّ الفاعل من حيث أنّه فاعل، ليس علة لعلية الغاية، لكن المنع الاول لا يندفع. و اما أنّ الفاعل ليس علة لمعناها، فلانّ معنى الغاية، انما يوجدُ في الفاعل فلو كانت علة لها، لزم أن يكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً لشيء واحد و أنّه محال. هذا كلام الشيخ.

قال الشّارح: الغاية شيء من الاشياء موجود، فلا شك أنّ اعتبار شينيتها غير و اعتبار وجودها غير. و قد لاحظ في هذا الكلام، عبارة الشيخ في «الشفاء» حيث قال: الغاية تفرض شيئاً و تفرض موجوداً، و فرق بين الشيء و الموجود و ان كان الشيء، لا يكون ألاّ موجوداً كالفرق ما بين الامر و لازمه، فالعلة الغائية، لها حقيقة و شينية و لها وجودٌ، ثمّ ان ان المعلول، ان لم يكن مسبوقاً بالعدم، فهو المبدع و ان كان مسبوقاً بالعدم، فهو المحدث و غاية المبدع تكون مقارنة وجوده، لانّ غاية مبدع، هو الفاعل و الفاعل مقارنٌ للمعلوم المبدع في الوجود، فانّ من مذهب انّ الواجب فاعلٌ للفعل و غاية له و انما ايهم الشّارح ذلك و لم يقل غاية المبدع هو الفاعل، بل قال: و الغاية فيهم مقارنة لوجوده و هذا اعمّ بحسب المفهوم من ان يكون فاعلاً او غيره، لانه لم يثبت بعد انّ الغايات في المبدعات، هي الافعال، حتّى يثبت ذلك على مهل، و اما غاية المحدث، فلا يجب ان تكون مقارنة له، بل ربما توجد متأخرة، فلا يكون وجود الغاية هي هذا القسم علة، و في الكلام اشارة لطيفة الى انّ الغاية في القسم الاول، علة فانّ الفاعل هناك، هو الغاية بعينها، بل علية الغاية، انما هي بماهيّتها، لفاعلية الفاعل و الفاعل علة لوجودها، فيكون ماهية الغاية علة لعللة وجودها، لكن لا مطلقاً، بل، على بعض الوجوه، فان ماهية الغاية انما هي

الفاعلية، و معلولة لها في وجودها، فإنَّ العلةَ الفاعليةَ علةٌ ما لوجودها، ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علةً لعليتها ولا لمعناها»

ماهية الغاية ومعناها، أعني كونها شيئاً ما، غير وجودها. والمعقولات، تنقسم الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه. والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها عليّة والعلة لا يمكن ان تكون متأخرة عن معلولها، فاذن وجود الغاية في هذا القسم، لا يكون علة، بل ربما يكون معلولاً للمعلول، بوجه والعلة أنما تكون هي ماهيتها المتقدمة. وعليتها تكون بأن يجعل الفاعل فاعلاً بالفعل فهي علةٌ لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علةً لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علةً لعلة وجودها لا مطلقاً بل على بعض الوجوه، فلا يلزم من ذلك دور. وقول الشيخ ظاهر. وأنما قيد الغاية بقوله: «ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل»، ليصير البيان، خاصاً بالقسم الثاني.

واعترض الفاضل الشارح، بأنهم يشبتون للأفعال الطبيعية، عللاً غائية، والقوى الطبيعية لا شعور لها، فلا يمكن أن يقال: تلك الغايات موجودة في أذهانها ولا أن تلك الغايات، غير موجودة و غير الموجود لا يكون علةً للموجود ولا خلاص عنه ألا بأن يقال: ليس للأفعال الطبيعية، غايات.

والجواب: أن الطبيعة مالم تقتض لذاتها شيئاً كاي ما مثلاً، لا تحرّك الجسم الى حصول ذلك الشيء، فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة، وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل، فهو العلة الغائية لفعلها.

• اشارة •

علة للفاعل من حيث أنه فاعل وليس علةً لنفس الفاعل، فإنها لو كانت علةً لنفس الفاعل، يلزم الدور وضرورة تقدّم نفس الفاعل، على ماهية الغاية من حيث أنها محل لها، فلو كانت علةً لنفس الفاعل، لزم الدور، فالغاية علة، لان يصير الفاعل فاعلاً بالفعل، والفاعل علةً، لان يصير الغاية موجودة ولا دور ههنا.

«ان كانت علةً اولیٰ فهی علةٌ لكلّ وجود»^(١) ولعلّة حقيقة كلّ وجود فی الوجود»
 العلةُ الاولى لا يمكن ان تكون صورة، لوجوب تقدّم الفاعل علیها بالاطلاق ولا
 مادة، لوجوب تقدّم الفاعل علیها، امّا بالاطلاق واما فی صیورتها مادةً بالفعل ولا غاية
 لوجوب تقدّم سائر العلل علیها بالوجود.
 فاذن، ان كان فی الوجود علةً اولیٰ، فهی علةٌ فاعليّةٌ لكلّ وجود معلول، ولكلّ صورة
 أو مادة هما علتان لتحقق أى معلول كان فی الوجود.

• تنبيه •

«كلّ موجود اذا التفت اليه»^(٢) من حيث ذاته من غير التفات الى غيره، فاما أن يكون

١ - قوله: «ان كانت علةً اولیٰ، فهی علةٌ لكلّ وجود»، والعلّة الاولى، لا بدّ ان يكون علةً فاعليّة،
 لانّ العلل منحصرة فی الاربع والعلّة الاولى، ليست احدى الثلاث، فهی العفّاعليّة؛ ما أنّها ليست
 صورة، فلانّ الصّورة معلولة مطلقاً، لما تقدّم من أنّ كلّ مركب من المادّة والصّورة معلول، وعلتهُ
 يجب ان تكون علةً للصّورة واذ ثبت انّ الصّورة معلولة، فلا تكون علةً اولیٰ، لانّ العلةُ الاولى،
 ما تكون علةً ولا تكون معلولة، واما أنّها ليست مادة، فلانّ علةً المركّب من المادّة والصّورة، اما
 علةً لهما معاً، أو علةً للصّورة، فان كانت علةً لهما، كانت علةً للمادّة على الاطلاق واما كانت علةً
 للمادّة فی صیورتها مادةً بالعفل، لانّ المادّة لا تكون مادةً بالعفل، الاّ مع الصّورة.

- لا يقال: ذكر مفي مثاله السرير، ولا شك انّ الخشبة مادة بالفعل وان لم تقتزن بصورة السرير،
 - لانّا نقول: هذا تمثيلٌ على سبيل الاتّساع واما فهیئة السرير، ليست صورة، لانها عرضٌ و
 العرض لا يكون جوهرًا.

و اما أنّها ليست غاية، لانّ الغاية معلولة فی الوجود، واذ بطل ان يكون العلةُ الاولى احدى
 الثلاث، تعيّن ان تكون علةً فاعليّةً لكلّ وجود، بناتاً على الوحدة و لذلك تكون علةً لتحقيق
 المادّة والصّورة اللّتين هما علتنا ماهيّة كلّ مركّب، فالمرادُ بالحقيقة فی قوله: «ولعلّة حقيقة كلّ
 وجود»، الماهية المركّبة، و علة الماهيّة المركّبة المادّة والصّورة، فاعلةُ الاولى، علة لعلّة كلّ
 ماهيّة مركّبة فی الوجود، م.

٢ - قوله: «تنبيهٌ كلّ موجود، اذا التفت اليه»، لما اشار الى علة الوجود اراد اثبات واجب
 الوجود. وقدم على ذلك مُقدّمَتين: احديهما فی تحقيق ماهيّة المُمكن وهی هذا الفصل، الثّانية

بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون. فان وجب، فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم، وان لم يجب، لم يجز أن يقال: أنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً، بل ان قرن باعتبار ذاته، شرط عدم علته صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته صار واجباً. وان لم يقرن بها شرط، لا حصول علة ولا عدمها، بقى له في ذاته الأمر الثالث وهو الامكان. فيكون باعتبار ذاته، الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكل موجود، اما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته.»

يُريد قسمة الوجود الى الواجب (الوجود) لذاته والممكن (الوجود) لذاته و الفاعله ظاهره.

قوله: «فهو الحق بذاته»، أى: الثابت الدائم بذاته. و «القيوم» هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من أسماء الله تعالى.

• اشارة •

«ما حقه في نفسه الامكان^(١)، فليس يصير موجوداً من ذاته، فانه ليس وجوده من

في بيان احتياجه الى المرجح وهى الفصل الذى يليه. ثم ذكر البرهان عليه فى الفصول الآخريه. هذا بيان ترتيب البحث، م.

١ - قوله: «ما حقه فى نفسه الامكان»، ظاهره هذا الكلام، ان وجود الممكن، ليس من ذاته، فوجوده من غيره. بيان الاول ان الممكن، بالنظر الى ذاته، لما صح ان يكون موجوداً وان يكون معدوماً فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضائه العدم.

قال الامام: هذا الكلام، يشتمل على امرين: احدهما ان وجود الممكن، ليس من ذاته، والآخر ان الممكن، متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره. والاول مستدرك لان الممكن، لا معنى له الا ما لا يقتضى لذاته الوجود والعدم. فحمل هذا المفهوم عليه، لا فائدة فيه. والثانى لا بد له من برهان، لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره، بل اتفاقاً.

اجاب الشارح بان المراد، اثبات احتياج الممكن فى وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم، بالنظر الى ذات الممكن، على السوية فلو لم يحتج الى غيره، لزم ترجح احد المتساويين على الآخر، لا لمرجح وانه محال فى بداية العقول. فلا استدرك فى الاول لانه اشار الى امتناع استثنائه فى الوجود عن الغير و بينه بقوله: «فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه»، فانه

ذاته، أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فأن صار أحدهما أولى فله حضور شيء أو غيبته، فوجوده كل ممكن الوجود هو من غيره.»

يُريد بيان أن الممكن، لا يوجد إلا لعلّة تغايرة و تقريره: أن الممكن، أما أن تحتاج ذاته في أن تكون موجودة الى غيرها أو لا تحتاج. والثاني باطل، لاستحالة ترجّح أحد شيئين مُتساويين من غير مرجّح. فاذن، الأول حق.

و الشيخ أشار بقوله: «فليس يصيرُ موجوداً من ذاته»، الى فساد القسم الثاني. و بقوله: «فأنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن»، الى استحالة التّرجّح من غير مرجّح.

و بقوله «فان صار أحدهما أولى فله حضور شيء أو غيبة» الى أن الحق هو القسم الأول.

• تنبيه •

«أما أن يتسلسل ذلك الى غير النّهاية، فيكون كلّ واحدٍ من آحاد السّلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلّقة بها فتكون غير واجبة أيضاً و تجب بغيرها. و لنزد هذا بياناً.»

يُريد اثبات واجب الوجود لذاته و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير^(١) أن ذلك الغير، أما واجبٌ و أما ممكنٌ. و الكلام في ذلك الممكن، كالكلام في

إشارة الى استحالة التّرجّح. و لا افتقار في الثاني الى البرهان، لأنّه بديهى الاستحالة. و في هذا التّوجيه، تعسفٌ، فأنّه ان عني بذلك، أن مفهوم قوله: «ليس يصيرُ موجوداً من ذاته»، هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير، فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثّاني و عدم اعتباره في المفهوم الاول، و ان عني به أن الاول مستلزمٌ للثاني، فالسؤال عايدٌ لأنّ في ايراد الملزوم استدراكاً كما كان و كذا الكلام، في قوله: «أشار بقوله فأنه ليس وجوده من ذاته، أولى من عدمه الى استحالة التّرجّح بلا مُرجّح»، فإنّ معنى ذلك القول، ليس أنّ ذات المُمكن، لا يقتضى وجوده و لا عدمه و هذا لا يدلُّ على استحالة التّرجّح بلا مُرجّح و هو بيّن لا سترة به.

و الاولى ان يقال: القضية لما كانت بديهيةً و كان فيها خفاء ما اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن، فلهذا اورد مفهومه و حمله عليه ايضاحاً، م.

١ - قوله: «و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج المُمكن الى الغير»، أى لما ثبت ان كلّ ممكن،

محتاج الى الغير في وجوده، فذلك الغير ان كان ممكناً فهو محتاج الى شيء آخر، فاما ان ينتهي الى الواجب، او يدور الاحتياج، او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب، فذلك والا فان كانت السلسلة متناهية، يلزم الدور وان كانت غير متناهية، يتسلسل. فأجزاء الانفصال، لابد ان يكون ثلاثة، لكن الشيخ، اقتصر على واحد منها بقوله: «اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية»، فحذف الجزئين الآخرين: اما الاول فلانه نفس المطلوب، واما الثاني، فلانه بين البطلان، و بسبب آخر يذكره. فهذا هو السبب في حذف جزئي المنفصلة والاقتصار على جزء واحد. ثم ان هذا البرهان، قرره في هذا الفصل بوجه اجمالي، وفي الفصل الذي يليه بوجه تفصيلي ولهذا سمّاه شرحاً.

و التقرير على الوجه الاول: ان الممكنات، لو تسلسلت وكلّ ممكن، محتاج الى موجد آخر، فلا بد من شيء محتاج اليه جملة تلك الممكنات، وكل واحد من آحاد. وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايراً للجملة ولا حادها بالضرورة وكل موجود مغاير لها ولا حادها خارج عنها، فلا يكون ممكناً والا احتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو الواجب وهو المطلوب. وفيه نظر لانه ان اريد انه لابد من شيء آخر، يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الآحاد، فلا نسلم ذلك، ولم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد؟ وان اريد انه لابد من شيء خارج، يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد. فلا نسلم ان ذلك الشيء، الذي يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الآحاد، حتى لا يلزم ان يكون خارجاً عن الجملة. وهذا لا يدفع الا بأن يقال: الشيء الذي يحتاج اليه الجملة، لا يجوز ان يكون نفس الآحاد، ولا كل واحد منهما ولا بعضها، بل خارج عنها فلا بد من التقسيم، فلذلك صار هذا الوجه اجمالياً والوجه الثاني تفصيلياً.

و تقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية هي الموجودات الغير المتناهية التي يكون بينها ترتب، فانها ان لم يكن بينها ترتب، لم يكون سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معاً او غير موجودة معاً. فان كان آحادها، غير موجودة معاً لا يستحيل عندهم عدم تناهيها وانما المحال ما يكون آحادها موجودة معاً، فتسلسل الممكنات انما يكون محالاً لو كانت آحادها موجودة معاً وانما يكون كذلك، لو لم يجز استناد كل ممكن الى سبب متقدم عليه بالزمان، فانه لو جاز ذلك، لم يكن آحاد السلسلة موجودة معاً وحينئذ يجوز استناد كل ممكن الى آخر، لا الى اول.

الاول: فاما أن ينتهى الى واجب، او يدور الاحتياج، او يتسلسل الى غير النهاية.
و الشيخ لم يذكر القسم الأول، لأنه المطلوب، ولا الثانى، لأنه ظاهر الفساد، ولسبب
آخر، نذكره فيما بعد، بل ذكر الثالث وأراد أن يبين لزوم المطلوب منه، فبين فى هذا
الفصل، أن سلسلة المُمكنات على تقدير وجودها، محتاجة الى شىء خارج عنها تجب
هى به.

قال الفاضل الشارح: يُمكن أن يقرّر البرهان عليه، من غير ذكر تقسيمات، ويمكن أن
يقرّر بتقسيمات. و الشيخ قرّر على الوجه الاول فى هذا الفصل. وعلى الوجه الثانى فى
الفصل الذى يليه.

و التقرير على الوجه الاول، ان المُمكنات، لو تسلسلت، لم يكن لها بد من شىء
تحتاج اليه جملة تلك الاحاد المُمكنة وكل واحد منها. وكل موجود مغاير لها و
لأحادها، وجب أن يكون خارجاً عنها، وأن لا يكون ممكناً اذا لو كان ممكناً لكان منها،
فاذن هو واجب.

و قال أيضاً: هذا الفصل، موقوف على بيان أن السبب، لا يجوز أن يكون متقدماً

قال الشارح: على هذا الكلام، مؤاخذه لفظية وهى ان استناد الشىء الى ما قبله بالزمان محال،
لأنه استناد الى معدوم، بل الواجب ان يقال: هذا البيان، موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول
بعد انعدام العلة، فإنه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها، جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة
باقياً الا فى زمانين، يكون فى أحدهما موجداً وفى الآخر موجداً و حينئذٍ جاز استناد كل ممكن
الى آخر، لا الى أول. ولما كانت المؤاخذه يندفع بتغيير العبارة سماها لفظية.

و نحن نقول: لا نسلم أن اسناد الشىء الى ما قبله بالزمان، اسناد الى المعدوم، وإنما يكون
كذلك، لو لم يصر المتقدم بالزمان على الشىء مقارناً له وهو ممنوع. فان الاب متقدم على الابن
و مقارن له، لا من جهة التقدم، بل من جهة أخرى. وليس كلام الامام الا ان السبب ممكن أن
يوجد و يكون فى الوجود زماناً ثم يوجد المُسبب ثم يندعم. وهكذا المُسبب، يكون موجوداً
زماناً ثم يوجد سبباً آخر، ثم يندعم. وهكذا كل سبب يكون فوقه سبب كان متقدماً عليه بالزمان
فيكون كل مُسبب فوقه سبب لا الى أول ولا يلزم منه محال وهذه الصورة وان كانت مبنية على
امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مبنية أيضاً على تقدم السبب على المُسبب بالزمان، فلا غبار
على كلام الامام، م.

بالزّمان على السبب، اذ لو جاز ذلك، لما امتنع استناد كلّ ممكن الى آخر قبله، لا الى أول و ذلك عندهم جائزٌ أمّا اذا ثبت أنّ السبب، لأبّد من وجوده مع السبب فحينئذٍ لو حصل التسلسل، لكانت الأسباب و المُسببات معاً و كان البيان مستقيماً، لكن الشيع تساهل فيه ههنا اذا كان في عزمه أن يذكره في أول النمط الخامس.

و اقول: على هذا الكلام مؤاخذهً لفظيةً و هي أنّ استناد الشيء الى ما قبله بالزّمان محالٌ، لأنّه استنادٌ الى معدوم، فالواجب أن يقال: إنّ هذا البيان، موقوفٌ على بيان امتناع بقاء المعلول، بعد انعدام العلة بالزّمان لأنّ كلّ واحدٍ من السلسلة، لو كان غير باقٍ إلّا في زمانين، يكون في أحدهما معلولاً لما يتقدّم عليه، و في الثاني علةٌ لما يتأخّر عنه لكان استناد كلّ ممكن الى آخر قبله لا الى أول. و مراد هذا الفاضل، هو هذا المعنى.

و أمّا الاعتراض المشهور و هو أنّ اطلاق الجملة على ما لا يتناهي، لا يصح، فلفظي ينبغي أن لا يلتفت في الابحاث المعنوية الى أمثاله.

* شرح * (١١)

١ - قوله: «شرح» تحرير الدليل أنّ المُمكن لأبّد أن يكون له علة، فعلتّه ان كانت واجبةً فهو المطلوب، و ان كانت ممكنة، فاما أن ينتهي الى الواجب، أو يدور، أو يتسلسل. و أيّاً ما كان، يلزم وجود الواجب، أمّا على تقدير الانتهاء، فظاهراً و أمّا على تقدير الدور أو التسلسل، فلانّ كلّ جملة كل واحدٍ منها ممكنٌ متناهية كانت أو غير متناهية، أمّا ان يكون واجبة الوجود أو ممكنة و الاوّل باطلٌ، لأنّها لم تجب بذاتها بل باجزائها، و الثاني لأبّد لها من علة، فتلك العلة أمّا كلّ آحادها، أو بعضها أو امر خارج عنها. فان كانت العلة جميع آحادها، يلزم أن يكون الشيء علة لنفسه، و ان كانت كل واحد واحد منها، فهو ايضاً باطلٌ، لأنّ كلّ واحد واحد، لا يستقل بايجاد الجملة، و ان كانت العلة بعض آحادها، فهو ايضاً باطلٌ، لأنّ كل واحد فرض، فعلتّه أولى بالسببية منه فتعيّن أن يكون العلة امراً خارجاً عنها و هو المطلوب.

لا يقال: لا نسلم أن الجملة أمّا واجبة او ممكنة و أمّا تكون كذلك، لو كانت موجودة و هو ممنوع. فإنّ الموجود، ما قام به الوجود و من المستحيل أن يقوم الوجود بجميع المُمكنات و على تقدير امكانها، لا يلزم أن يكون موجودة، حتّى يحتاج الى علة موجودة.

لأنّا نقول: متى كان كلّ واحدٍ من الموجودات ممكناً، كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته

«كل جملة كل واحد منها، معلول فأنها تقتضى علة خارجة عن آحاد.»

يُريد بيان أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها، محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه أبسط، فجعل الدعوى اعمّ مأخذاً بأن حكم على كل جملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية بشرط أن يكون كل واحد منها معلولاً بالاحتياج الى شيء خارج.

قوله : و ذلك لأنها إما أن لا تقتضى علة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة^(١) وكيف يتأتى هذا وإنما يجب بآحادها.»

و هذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين: أحدهما ما ذكره وأوضح فساده. والقسم الآخر وهو أن يقتضى علة ينقسم الى ثلاثة أقسام، لأن علة الجملة، إما أن تكون كل الآحاد، أو بعضها، أو شيئاً خارجاً عنها.

فقوله: «و أما أن يقتضى علة هي الآحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها، فإن تلك و

ليس بموجود و متى كان كل موجود ممكن بالنظر الى ذاته معدوماً، فجميع الممكنات بالنظر الى ذاتها يكون معدوماً، فلا يكون وجودها إلا من الغير. و لا نقول: أن جميع الممكنات، ممكن واحد، بل هي ممكنات لا توجد بالنظر الى ذاتها، بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجوداً و هذا بديهي لا شك فيه.

فان قلت: لما ثبت أن جميع الممكنات، لأبد لها من موجد خارج عنها، فأى حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلاثة، فإنه يكفي أن يقال: من الموجودات الواجب و إلا لكان جميع الموجودات ممكنات و حينئذٍ يحتاج الى الواجب.

فنقول: هذا استدلال بجميع الموجودات، على وجود الواجب و الغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات و لا يتم إلا بتلك المنفصلة. و اعلم أن الشيخ قرّر البرهان فى «الشفاء» هكذا: كل ما هو معلول و علة، فهو وسط بين طرفين بالضرورة، فإنه لما كان معلولاً كان له علة و لما كان له علة، كان له معلول، فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية، لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة و علة اذ لا واحد من آحادها إلا و هو معلول و علة أيضاً اما أنها علة فلأنها علة للممكن الطرف المفروض، و اما أنها معلولة و علة، و ثبت أن كل ما هو علة و معلول وسط، فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطاً فيكون وسطاً بلا طرف و أنه محال. و يمكن أن يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرنا.

١ - «غير معلولة»، خ.

الجملة و الكلّ شيء واحد. وأمّا الكلّ بمعنى كلّ واحد، فليس يجب به الجملة.»
بيان فساد القسم الاول.

و وجهه: انّ كلّ الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كلّ واحد و الاول باطل لأنّ نفس الشيء لا يكون علّة لها و الثّاني باطل لأنّ علّة الشيء، يجب أن تكون مقتضية له، و وجود كلّ واحد من الآحاد، ليس بمقتضى للجملة.
و اعلم انّ حصول الجملة من أجزائه^(١) يكون على ثلاثة انواع: احدها أن لا يحصل

١ - قوله: «و اعلم أنّ حصول الجملة من أجزائه»، حصول الجملة أجزائه بوجوه ثلاثة، فأنّه ربّما يُنضمّ جزء مع جزء، فيحصل الجملة بمجرد اجتماعها و ربّما ينضمّ جزء مع جزء و يتحقّق منه هيئة اجتماعية، فيحصل بسبب ذلك جملة.
- فان قلت: لما تحقّق الاجتماع في الاول، فلا بُدّ أن يكون ثمة هيئة اجتماعية فهو المجموع الثّاني،

- قلنا: منعناه، فانّ المجموع الثّاني، اذا تحقّق، فمعروض الهيئة الاجتماعية، ليس أحد الجزئين بل مجموعهما، و ليس فيه هيئة اجتماعية أخرى.

و ربّما ينضمّ جزء مع جزء و يفيض على المجموع صورة أو مزاج و يحصل بحسب ذلك جملة. فالحاصل في الاول، مجرد الاجتماع و هو شيء مع شيء، و في الثّاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية و العبارة عنه بأنّه شيء لشيء مع شيء، فان الهيئة الاجتماعية، شيء حاصل لمجموع و هو شيء مع شيء، و في الثّالث صورة نوعية أو مزاج فيهما و قد عبّر عنه بأنّه شيء من شيء مع شيء.

فلقائل أن يقول: لفظة «من» تارة يُستعمل في العلّة الفاعلية، فيقال: وجود الممكن، من الواجب، و أخرى يستعمل في العلّة الماديّة فيقال: التّريير من الخشب، فان كان المراد بقوله: «الحاصل في الثّالث شيء من شيء مع شيء»، أنّ المجموع و هو الشيء مع الشيء، فاعل له، فهو باطل ضرورة أن المجموع ليس بفاعل للصّورة النوعية، و ان كان المراد أنّه قابل، فلا فرق بين الحاصل في الثّالث و الحاصل في الثّاني و الواجب أنّ المراد القابل. و لا نسلم عدم الفرق بين الحاصلين و أنّما يكون لو لم يختلفا بجهة أخرى فانّ الاشتراك في بعض الصّفات، لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات و الصّفات. و الحاصلان و ان اشتركا في قابليّة المجموع أنّ الحاصل في الثّاني مجرد هيئة اجتماعية، و في الثّالث صورة نوعية أو مزاج.

عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع، كالعشرة الحاصلة من آحادها، والثاني أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضع ما متعلقةً بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران و السقف، والثالث أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل، أو استعداداً ما كالمزاج الحاصل، بعد تركيب الاستقسات.

والحاصل في الأول هو شيء مع شيء فقط، وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء، وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء. ولما كانت الجملة المفروضة هيئتها من النوع الأول حكم الشيخ عليها بأن الآحاد والجملة والكل شيء واحد.

قوله : «و اما أن يقتضى علة هي بعض الآحاد و ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولاً لأنّ علته أولى بذلك»
هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه أن كلّ واحدٍ من الجملة، لما كان معلولاً فلم يكن بعض الآحاد بالعلية أولى، لأنّ كلّ بعض يفرض علة، فالبعض الذي هو علة ذلك البعض، أولى منه بالعلية.

قوله : «و اما ان يقتضى علة خارجة عن الآحاد كلّها و هو الباقي»
معناه ظاهرٌ. و فساد الاقسام المذكورة، دلّ على صحة هذا القسم.

نعم يرد أن يقال: لا فرق بين العبارتين في المفهوم، فان مفهوم الثاني أن الحاصل شيء في مجموع قابل له، و مفهوم الثالث ايضاً أن الحاصل شيء في مجموع قابل له. فعبارة لا يفيد الفرق و هو بصدده.

و تحقيق الكلام في هذا المقام، أن المركّب الخارجى، اما أن يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد أولاً، فان لم يكن، فهو القسم الاول، و ان كان، فاما أن يحصل له صورة منوعة حتى صار نوعاً في الخارج، يصدّر عنه آثار مختلفة فهو الثالث، و ألا فهو الثاني. و اما العبارة و ان كانت قاصرة عن الثراد، فهذا هو المراد و لما كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الاول، حكم الشيخ بأن الجملة و الآحاد شيء واحد. و فيه اشارة الى ما فصلناه.

• اشارة •

«كلّ علة جملة هي غير شيء من آحادها»^(١) فهي علة أولاً للآحاد، ثم للجملة والآ

١ - قوله: «إشارة؛ كل علة جملة هي غير شيء من آحادها»، قد ثبت أن كل سلسلة معلولات، تحتاج الى علة خارجة. فتلك العلة الخارجية، لا بد أن تكون علة لكل واحد من آحادها، لأن تلك العلة الخارجية، لا بد أن يكون علة لبعض آحادها وذلك ظاهر. فاما أن يوجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولاً لذلك البعض، أو لا. فان لم يوجد، فهو المطلوب، وان وجد، فاما أن يكون ذلك الواحد، علة لذلك البعض أو لا. فان كان علة، لزم اجتماع علتين على معلول واحد وانه محال، وان لم يكن علة، يلزم أن يوجد في الجملة أمران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية. وذلك في السلسلة المفروضة محال.

لا يقال: لا نسلم استحالة اجتماع علتين وانما يكون محالاً لو كانتا مُستقلّتين.

لأننا نقول: العلة الخارجية، لا بد أن يكون علة مُستقلةً بايجاد بعض منها، فانه ان لم يصدر عنها شيء من الآحاد، لم يصدر عنها الجملة بالضرورة، فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر، لم تكن العلة الخارجية مستقلة. وقد ثبت أنها كذلك، هذا خلف. فقوله: «فهي علة أو لا للآحاد»، أي علة لكل واحد واحد والآ فليكن كلّ واحد غير محتاج الى تلك العلة، اذ لا يجوز في هذه الصورة، أن يكون علة لبعضها دون بعض. فان جاز أن يوجد جملة لا كالجملة المفروضة، يكون علتها علة لبعض آحادها، دون بعض، فان حقيقة الجملة المفروضة، هي حقيقة الآحاد. فان كانت علة لبعضها، دون بعض، لم يكن علة للجملة بالحقيقة، بل علة لذلك البعض فقط. هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر، غير ما ذكرنا.

قال الشارح في شرح هذا الكلام: العلة الخارجية، ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت أو لا علة لواحد واحد من آحاد، والآ فاما ان لا يكون علة لشيء من الآحاد فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون بعض، فيلزم أن لا يكون علة للجملة على الاطلاق. وفيه نظر لأنه ان أريد بالعلة المطلقة العلة التي يستند اليها كلّ واحد من آحاد الجملة، فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدّم والتالي وهو هذيان لا حاجة فيها الى بيان، وان أريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة، ففقد الاطلاق مستدرِك لأنها المراد من العلة وان لم يقيد بالاطلاق والذي غلط الشارح قوله: «فلم تكن علة للجملة على الاطلاق»، فظن أن الاطلاق، متعلق بالعلة، أي لا يكون علة مطلقة وليس كذلك، بل متعلق بلم يكن. فكأنه قال: فلم يكن علة

فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها، فالجملة إذا تَمَّتْ بآحادها، لم تحتج إليها، بل رُبَّما كان شيء ما علّة لبعض الآحاد، دون بعض، فلم يكن علّة للجملة على الإطلاق.»

لَمَّا ثبت ان كلّ جملة معلولات تفرض، فهي محتاجة الى علّة خارجة، اراد ان يبيّن انّ العلّة الخارجة، ان كانت علّة لتلك الجملة على الإطلاق، كانت أولاً علّة لواحد واحد من الآحاد و بيّنها بالخلف. ففرض كلّ واحد من الآحاد، غير محتاج إليها، و ألزم من ذلك، كون الكلّ غير محتاج إليها، هذاخلف، أو بعض الآحاد غير محتاج إليها. و ذكر أنّ هذا الفرض، ممكن الوقوع بخلاف الاول الّا أنّه يلزم منه أن تكون علّة الجملة علّة لها على الإطلاق.

قال الفاضل الشارح: لَمَّا كان امتناع كون بعض الآحاد علّة للجملة، أنما يُبيّن بأن يقال: بعض الآحاد، ليس بعلة لجميع الآحاد، لأنّه ليس بعلة لنفسه، و لا لعلله و كلّ ما ليس بعلة لجميع الآحاد، ليس بعلة للجملة. فأورد هذا الفصل، لبيان المُقدّمة الأخيرة.

واقول: لو كان مراد الشيخ ذلك، لما قيّد علّة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحاد. و الاشبه أن مراده بيان انّ المُمكنات، لَمَّا افتقرت جملة الى علّة خارجة، فتلك العلّة يجب أن تكون ايضاً علّة لآحادها أفراداً كما قدّمناه.

• اشارة •

«كلّ جملة مترتبة من علل و معلومات على الولاء و فيها^(١) علّة غير معلولة فهي طرف لآنها ان كانت وسطاً فهي معلولة.»

قد تبين ممّا مرّ، انّ كلّ جملة مشتملة على علل و معلولات مترتبة متوالية، سواء كانت متناهية أو غير مُتناهية، ان لم تشتمل على علّة غير معلومة احتاجت الى علّة خارجة عنها.

فذكر ههنا، أنّها ان اشتملت على علّة كانت تلك العلّة، طرفاً لا محالة و كانت واجبة غير ممكنة.

• إشارة •

«كل سلسلة^(١) مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر أنها اذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت الى علة خارجية عنها، لكنها يتصل بها لا محالة طرفاً، وظهر أنه ان كان فيها ما ليس بمعلول، فهي طرف ونهاية. فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته.»

لما فرغ من بيان المقدمات، ألفها لانتاج المطلوب، فذكر أن كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية، فلا يخلو أما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة، أو تكون مشتملة عليها. والقسم الأول، يقتضى احتياجها الى علة خارجية

١ - قوله: «كل سلسلة»، المراد أن كل سلسلة من العلل والمعلولات، فهي تنتهي الى الواجب، لأنه إما أن يكون فيها ما ليس بمجموع، أو لا يكون وأياً ما فواجب الوجود طرف ونهاية لها. اما على التقدير الأول فظاهر، واما على التقدير الثاني، فلما ثبت أن العلة الخارجية لا بد أن يكون علة لبعض آحادها، فذلك الواحد إما أن يكون علة في السلسلة أو لا يكون، لا سبيل الى الأول إلا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وأنه محال. وبعبارة أخرى: العلة الخارجية لا بد أن يكون شيء من آحادها صادراً عنها. فلو كان له علة فاعلية في السلسلة، لزم أن يصدر واحد عن علتين وهو محال فبقى أن يكون العلة الخارجية علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة العلية والمعلولية منتهية الى العلة الخارجية، فهي طرف قطعاً.

وقد ذكر الشارح أن هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لانتاج المطلوب وهو وجود الواجب. وبه يتم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره. ويرد عليه أنه لو كان المذرداد ذلك لكان قوله: «إشارة: كل علة جملة هي غير شيء من آحادها»، الى آخره، على ما فسره كلاماً أجنبيّاً فاصلاً بين المطلوب ومقدماته.

والحق أن الشيخ لما أثبت في أول الفصول وجود الواجب من حيث كونه علة خارجية عن سلسلة الممكنات، ذكر من تلك الحيثية، احكاماً في فصول آخر: فمنها أنه علة لكل واحد من آحاد السلسلة، ومنها أنه طرف لكل سلسلة حتى يتبين أن السلسلة التي فرضت غير متناهية تنتهي بواجب الوجود.

- قال الامام: بقي ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور.

- أجاب الشارح بقوله: «واعلم أن الدور» الى آخره وهو ظاهر.

عنها هي طرف لها لا محالة، ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة أيضاً معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل تكون قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضى اشتمالها على طرف. فعلى التقديرين، لابد من طرف و الطرف واجب كما مر.

فاذن كل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب. وههنا قد تم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره.

واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد، لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضاً انه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول. ولما كان البيان المذكور متناولاً له، لم يفرد الشيخ له قسماً.

• اشارة •

وفى بعض النسخ تنبيه.

«كل اشياء تختلف بأعيانها وتتفق فى أمر مقوم لها فاما أن يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر، واما أن يكون ما تختلف به لازماً لما تتفق فيه فيكون الذى يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً. وهذا منكر، واما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عرض لما تختلف به. وهذا غير منكر، واما أن يكون ما تختلف به عارضاً عرض لما تتفق فيه. وهذا ايضا غير منكر.»
هذه قسمة يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود^(١) و تقريرها: ان الاشياء قد

١ - قوله: «هذه قسمة يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود»، الشيخ أراد بيان وحدة واجب الوجود، لكن قدم عليه مقدمتين؛ اولهما أن الاشياء تختلف اما بالاعيان او لا بالاعيان. و التى تختلف لا بالاعيان، تختلف اما بالاعتبار او بغيره، اما بالاعتبار، فكالعاقل والمعقول، فان النفس اذا عقلت نفسها، فالعاقل والمعقول شيء واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار، و اما الاختلاف بغير الاعتبار، فكالاختلاف بالمفهوم كالتأطى والانسان يختلفان فى المفهوم و يتحدان فى الوجود. والمختلفة بالاعيان، اما أن يتفق فى أمر مقوم او فى أمر عارض، فاذا كان الاشياء تختلف بأعيانها و يتفق فى أمر مقوم لها، فهى تشتمل على ما به الاختلاف و ما به

الاتفاق. و النسبة بينهما أما باللزوم أو بالعروض. و على التقديرين، أما من جانب ما به الاختلاف، أو من جانب ما به الاتفاق، فهذه اقسام أربعة لا مزيد عليها: أما باللزوم، فإذا كان ما به الاتفاق، لازماً فهو غير منكر، لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد، و اذا كان ما به الاختلاف لازماً، فهو منكر و ألا لكان الذى يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً. و انما أردف الاختلاف بالتقابل، لأن اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة، يجوز أن تتوارد على موضع واحد، كالسواد و السطح و الشكل على الجسم، و اما اذا كانت متقابلة، فلا يجوز و ألا لزوم اجتماع المتقابلات على شيء واحد و هو محال.

و أما بالعروض، فإذا كان ما به الاتفاق، عارضاً فهو غير منكر. و لعل قائل يقول: ما به الاختلاف، هيئنا في الاشياء و هو اعيان الاشياء مستلزم للاشياء و الاشياء مستلزمة لما به الاتفاق، لانه مقوم لها فلا يكون ما به الاتفاق، عارضاً بل لازماً و أما المثال الذى ذكره الشارح، فساقت لأن هذا الجوهر و ذلك العرض، ان لم يعتبر مع الوجود، لم يكن ما به الاتفاق و هو الوجود مقوماً، و ان اعتبر مع الوجود، كان ما به الاتفاق لازماً بالضرورة.

فنقول فى جوابه: تقرير المثال أن هذا الموجود و ذلك الموجود، اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر و ذلك العرض، فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوماً لهما. و ما به الاختلاف، هذا الجوهر و ذاك العرض و الوجود عارض له لا لازم له.

و اذا تقرّر هذا، فيجيب عن أصل الاشكال، أنا لا نسلم أن ما به الاختلاف فى الاشياء، مستلزم لها. فان هذا الجوهر و ذلك العرض، ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود و ذاك العرض الموجود، أى للمجموع من أحدهما و من الموجود، ضرورة أن كلّ واحد منهما موجود و المجموع ليس بموجود. و عن اشكال فى المثال بأننا نختار أن هذا الجوهر و ذاك العرض، مُعتبران مع قيد الوجود. فقولكم: ما به الاختلاف، لازم حينئذ ان أردتم به لازم لما به الاختلاف فهو ممنوع، و ان أردتم أنه لازم للمجموع فمسلّم، لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف. و انما يكون كذلك لو كان المجموع لازماً لما به الاختلاف و ليس كذلك.

و اعلم أن هذه القسمة، لا انتفاع لها فى توحيد واجب الوجود، فاننا لو فرضنا واجبى الوجود، لم يكونا شيئين مختلفين باعيانهما متفقين فى أمرٍ مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعاً و ألا لزوم تركيبة و هو محال.

نعم، الانتفاع بمجرّد القسمة بين ما به الاشتراك و هو الوجوب و بين ما به الامتياز الذى هو

تختلف بالاعيان كهذا الشخص و ذلك الشخص، و قد لا تختلف بالاعيان، بل اما بالاعتبار كالعقل و المعقول، او بغير ذلك و المختلفة بالاعيان قد تتفق في أمرٍ مقوم كزيد و عمرو في الانسانية، و قد تتفق في أمرٍ عارض كهذا الجوهر و ذاك العرض في الوجود. فالمختلفة بالاعيان المتفقة في أمرٍ مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتماعا فيه: أحدهما ما تختلف به، و الثاني ما تتفق فيه. و اجتماعهما لا يخلو اما أن يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون و الاول هو اللزوم، و الثاني هو العروض. و اللزوم لا يخلو اما أن يكون من جانب ما به الاتفاق و وجود هذا القسم ليس بمنكر و هو كالحیوان اللازم للنطاق و الاعجم في الانسان و غيره من الحيوانات، و اما أن يكون من جانب ما به الاختلاف و هو محال، لا امتناع كون الحيوان ناطقاً و اعجم معاً.

هذا اذا كان ما به الاختلاف، أشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئاً واحداً و كان لازماً للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصاً واحداً لا غير فيكون نوعه في شخصه. و هذا لم يذكر في الكتاب لأنه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه و اما العروض فلا يخلو ايضاً اما ان يكون ما به الاتفاق عارضاً لما به الاختلاف و وجوده ايضاً ليس بمنكر و هو كالوجود العارض لهذا الجوهر و ذاك العرض عند اطلاق هذا الموجود و ذلك الموجود عليهما. فان الموجود مقوم لهما من حيث هما موجودان و عارض لذاتيهما المختلفين بالكلية أو بالعكس و وجوده ايضاً ليس بمنكر و هو كالانسانية المعروضة لهذا او ذاك عند اطلاق الانسان ذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما و هي معروضة لما اختلفا به من الشخصية و ما في الكتاب غنى عن التطبيق.

• اشارة •

التعين باللزوم و العروض على ما ذكره الامام. و اما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر ايضاً، بل الى مجرد قسمة شيئين متلاقيين باللزوم و العروض لأنه لم يفرص الكلام الا في الواجب الواحد على ما سيأتيك بيانه، م.

«قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً^(١) لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة؛ ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء

١ - قوله: «إشارة قد يجوز أن يكون ماهية الشيء سبباً» اعلم أن المراد بالماهية غير الوجود فان الشيء إما ماهية أو وجود. فما هو غير الوجود أن يكون سبباً لصفته ويمكن أن يكون صفة سبباً لصفة أخرى؛ لكن لا يمكن أن يكون سبباً لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على الوجود. وهذا تنبيه على أن واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سبباً لوجوده فلا يكون موجوداً بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته.

- فان قلت: ما ذكرتم في غير الوجودات في الوجود، فان الوجود لو كان سبباً لوجوده والسبب يتقدم بالوجود كان الوجود مقدماً بالوجود على وجوده وأنه محال.

- فنقول: لا نسلم أنه محال، فان تقدم الوجود على وجوده إنما هو بنفسه وهو الوجود، وغير الوجود يتقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالته. ونقول لمزيد الايضاح: كل ما هو غير الوجود فهو معلول لأن الانسان إنما أن يكون موجوداً للإنسانية ولأنه انسان، وأما أن يكون موجوداً بسبب شيء من خارج. لا سبيل الى الاول، لأن الانسان إنما يكون انساناً اذا كان موجوداً فلو كان كونه موجوداً لأنه انسان لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً فيكون الانسان موجوداً قبل كونه موجوداً وهو محال. فبقي أن لا يكون الانسان موجوداً إلا عن علة وينعكس بعكس التقيض الى أن كل ما لا يكون معلولاً لا يكون غير الوجود، بل هو نفس الوجود.

- فلو قيل: الوجود ايضاً كذلك، لا يجوز أن يكون موجوداً لأنه إنما يكون وجوداً لو كان موجوداً فيكون موجوداً لأنه موجود فيعود المحال.

- فالجواب: أن الوجود، إنما يكون موجوداً لا بوجود آخر، بل نفسه، فلا معنى لقولنا: الوجود موجود، لأنه وجوداً أن الوجود بنفسه، فلا يلزم أن يكون الوجود موجوداً قبل كونه موجوداً بل اللازم أن الوجود مقدّم بنفسه على كونه موجوداً ولا محذور فيه. فقد ظهر أن كل ما هو غير الوجود، إنما يكون موجوداً بالوجود، موجوداً بنفسه كما أن الزماني؛ متقدم ومتأخر، بحسب الزمان والزمان بنفسه، وكما أن الاجسام يختلف بالمادة والمادة بنفسها، وكما أن الاشياء يظهر بين يدي الحس بالتور والتور بنفسه لا بنور آخر. فلما كان هذه المقدمة اصلاً لا ثبات أن وجود الواجب، غير ماهيته شرع الامام في البحث عن هذه المسئلة، لكن هيئنا، م.

أما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدّم في الوجود، ولا متقدّم في الوجود، ولا متقدّم بالوجود قبل الوجود.»

القول: هذه مقدّمة أخرى لمسئلة التوحيد و مثال كون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته كون الاثنينية سبباً لزوجية الاثنين، و مثال كون صفة ما هي الفصل سبباً لصفة أخرى هي الخاصة كون الناطقية سبباً للمتعبّية، و مثال كون صفة ما هي الخاصة سبباً لصفة هي خاصّة أخرى كون المتعبّية سبباً للضاحكية، و مثال كون صفة ما هي العرض سبباً لصفة أخرى مثلها كون انصاف الجسم باللون سبباً لكونه مرئياً و الفرق بين الوجود و بين سائر الصفات هي هنا أنّ سائر الصفات إنّما يوجد بسبب الماهية، و الماهية توجد بسبب الوجود و كذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية، ب عضها من بعض، و لم يجز صدور الوجود من شيء منها.

و الفاضل الشارح^(١) قد اضطرب في هذا الموضع اضطراباً، ظنّ بسببه أنّ عقول العقلاء و

١ - قوله: «و الفاضل الشارح»، لمّا بيّن أنّ الوجود واقع على الوجودات، بمعنى واحد و زعم أنّ وجود الواجب مساوٍ لوجودات المُمكنات، من حيث أنّه وجود، و أنّ وجود الواجب عارضُ الماهية كما أنّ وجودات المُمكنات كذلك و ظنّ أنّ وجود الواجب، لو لم يكن عارضاً لماهية، بل يكون نفس ماهية، لزم احد الامرين: اما ان يكون وجوداً لو تجب مساوياً لوجودات المُمكنات، و اما وقوع الوجود على الوجود الواجب و على الوجود الممكن بالاشتراك اللفظي، لأنّ حقيقته وجود الواجب اما أن يكون عين حقيقة وجود الممكن أو غيرها. فان كان حقيقته، يلزم أن يكون وجوده مساوياً للوجود المعلول في الحقيقة، و ان كان غيرها، حتّى يكون لوجوده حقيقة و لوجود غيره حقيقة أخرى يلزم الاشتراك اللفظي .

و تقرير آخر، في بيان احد الامرين، أنّ وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او لا يكون و الثاني، يستلزم الاشتراك و الاول يستلزم أن يكونا متساويين في الحقيقة. و ههنا نظراً، أحد الامرين، كلّما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للماهية لازم أيضاً على تقدير العرض، فانّ وجوده، لو كان عارضاً لماهية فان اتحد هو و الوجود الممكن في الحقيقة، يلزم الامر الاول، و ان لم يتحد، يلزم الامر الثاني و ايضاً وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد او لا. و الامام لمّا أثبت ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي، قال: ثبت ان وجود الله تعالى، مساوٍ لوجود المُمكنات من حيث انه وجود و حينئذٍ لا يخلو اما ان يكون

أفهام الحكماء بأسرها مضطربة وذلك لانه استدلل على أن الوجود، لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم، وحكم بعد ذلك بأن الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بأن وجود الواجب مساو لوجود

وجود الله تعالى، مع ماهيته او لا يكون. والاول مذهب اكثر المتكلمين، والثاني مذهب اكثر الحكماء.

فهذا الكلام، صريح في أن عدم الاشتراك اللفظي، مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل من المذهبين، فيكون أحد الامرين وهو المساواة أو الاشتراك لازماً على كل تقدير، لأن كل ملازمة يستلزم منع الخلو، بين عين اللازم ونقيص الملزوم، فنقل تخصيص لزوم احد الامرين، بتقدير عدم المغايرة غير مطابق.

لا يقال: احد الامرين وهو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود. وفي قوله: «لزم كون ذلك الوجود»، اشارة الى هذا لأن المراد ذلك الوجود، الذي هو نفس الواجب.

وبيان لزوم احد الامرين، ان الوجودين، اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة او لا، فان اتحدا والتقدير انه عين حقيقة الواجب، فيكون حقيقة الواجب مساوية لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات. وان لم يتحدا في المعنى، يلزم الاشتراك. لأننا نقول: لا يلزم من كون الوجودين متحدين في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب، كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقاً. واما يكون كذلك، لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك، بل الوجود بشرط لا. نعم، قد اعترف الامام بتساويهما، من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقاً.

قال الشارح: الوجودان، اما يختلفان في الحقيقة، فلا يلزم الاشتراك، او يتفقان في المعنى، فلا يلزم تساويهما في الحقيقة، لجواز أن يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك. ومنشأ الغلط، أنه ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والمتواطى وليس كذلك. وسند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود، فانه يجوز أن يختلف الوجودان في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطى كما اذا كان عرضاً عاماً أو جنساً لكن لما كان الواقع هو التشكيك، لم يذكر غيره. واعلم أن هذا البحث من اوله الى آخره، مبنئ على كلية الوجود وتعدده والحق أن المتعدد هو الموجود، م.

الممكنات - تعالى عن ذلك - ثم انه لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهياتها و كان قد حكم بأن وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات، حكم بأن وجود الواجب ايضاً عارض لماهيته. فماهيته غير وجوده - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضاً لماهيته. لزمه اما كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة و اما وقوع الوجود على وجود الواجب و وجود غيره بالاشتراك اللفظي.

و منشأ هذا الغلط، هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك، فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة، أما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته، بل بمعنى واحد في الجميع ولكن، لا على السواء وقوع الانسان على اشخاصه، بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر وقوع المتصل على المقدار و على الجسم ذى المقدار، و اما بالأولوية وعدمها وقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلاً و على ما ينقسم بوجه آخر غير الذى هو به واحد، و اما بالشدة والضعف وقوع الابيض على الثلج و العاج. و الوجود جامع لجميع هذه الاختلافات، فانه يقع على العلة و معلولها بالتقدم والتأخر، و على الجوهر والعرض بلاولوية وعدمها، و على القار و غير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف، بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة.

والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة، لا على السواء، يمتنع أن يكون ماهيته او جزءً ماهية لتلك الاشياء، لان الماهية لا تختلف و لا جزئها، بل انما يكون عارضاً خارجياً لازماً أو مفارقاً مثلاً كالبياض المقول على بياض الثلج و على بياض العاج، لا على السواء، فهو ليس بماهية و لا جزءً ماهية لهما؛ بل هو أمر لازم لهما من خارج و ذلك لان بين طرفي التضاد الواقع فى اللون^(١) انواعاً من اللون لا نهاية لها بالقوة، و لا

١ - قوله: «و ذلك لان بين طرفي التضاد الواقع فى اللون»، هذا ليس تعليلاً لخروج البياض عن حقيقتي؛ بياض الثلج و بياض العاج و ان كان ظاهره ذلك، فان ما ذكر من الماهية و جزئها لا تختلف؛ بل بيانٌ للتمثيل. و تقريره ان البياض اسمٌ واحدٌ واقعٌ بمعنى واحد على البياضين، و لا اسمٌ لهما على التفصيل، فان جميع اللون الغير المتناهية، بين طرفي التضاد الواقع فى اللون، لا اسم لها على التفصيل و يقع على كل جملة منها، اسمٌ واحدٌ بمعنى واحد على التشكيك، أو جوابٌ لسؤال، فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين، ليس طبيعة نوعية و لا جنسية،

أسمى لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة و
السواد بالتشكيك.

و يكون ذلك المعنى، لازماً لتلك الجملة، غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على
وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل. لا
اقول: على ماهيات الممكنات، بل على وجودات تلك الماهيات، أعني انه ايضاً يقع
عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم.

و اذا تقرر هذا، فقد انحل اشكالات هذا الفاضل بأسرها، وذلك لان الوجود يقع على
ما تحته بمعنى واحد، كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوى ملزوماته التي
هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة، قد تشترك في لازم واحد.
و أنا أوردُ ههنا شبهة مفصلة، وأشير الى وجوه انحلالاتها:

القول: فمن شبهة التي زعم انه ابطال بها قول الحكماء: ان اتية الواجب، هي ماهيته.
قوله: لما ثبت ان الوجود مشترك، فهو من حيث هو وجود، يقتضي اما عروض الماهية، أو
لا عروضها او لا يقتضي شيئاً منهما، والاول والثاني، يقتضيان تساوى الواجب و
الممكن في العروض واللاعروض، والثالث يقتضي احتياجهما معاً الى سبب منفصل
يجعل وجود أحدهما غير عارض ووجود الآخر عارضاً.
والجواب ما عرفته مما مر^(١).

تبين أن البياضين، ليسا بشتركين في ذاتي فيكونان نوعين منفردين.
- و كان سائلاً يقول: كل نوع ندركه وضع اسم بازائه، كالاسان والقرس والحصار وغير ذلك،
فلو كانا نوعين، فلا بد أن يكون لكل منهما اسم على التفصيل.
- فاجاب بان كل نوع، لا يجب أن يكون له اسم، فان بين طرفي التضاد، أنواعاً لا نهاية لها ولا
يمكن ان يوضع لكل منها اسم، م.

١ - قوله: هو الجواب ما عرفته مما مر، وهو انما لا نسلم أن الوجود من حيث هو، لو لم يقتض
العروض واللاعروض، لا تحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل، وانما يكون
كذلك لو كان وجود الواجب مساوياً لوجود الممكن وهو ممنوع، بل هما مختلفان في الحقيقة.
فلم لا يجوز أن يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي

أسماء لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة و السواد بالتشكيك.

و يكون ذلك المعنى، لازماً لتلك الجملة، غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل. لا اقول: على ماهيات الممكنات، بل على وجودات تلك الماهيات، أعني انه ايضاً يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم.

و اذا تقرّر هذا، فقد انحل اشكالات هذا الفاضل بأسرها، وذلك لأن الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد، كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوى ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة، قد تشترك في لازم واحد. و أنا أوردُ ههنا شبهة مفصلة، وأشير الى وجوه انحلالاتها:

اقول: فمن شبهة التي زعم أنه ابطال بها قول الحكماء: ان ائمة الواجب، هي ماهيته. قوله: لما ثبت ان الوجود مشترك، فهو من حيث هو وجود، يقتضى اما عروض الماهية، أو لا عروضها او لا يقتضى شيئاً منهما، و الاول والثاني، يقتضيان تساوى الواجب و الممكن في العروض و اللا عروض، و الثالث يقتضى احتياجهما معاً الى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض و وجود الآخر عارضاً. و الجواب ما عرفته ممّا مرّ. (١)

تبين أن البياضين، ليسا بمشتركين في ذاتي فيكونان نوعين مُنفردين. - و كان سائلاً يقول: كل نوع ندرُكُهُ وضع اسم بازائه، كالانسان و الفرس و الحمار و غير ذلك، فلو كانا نوعين، فلا بد أن يكون لكل منهما اسم على التفصيل. - فاجاب بان كل نوع، لا يجب أن يكون له اسم، فان بين طرفي التّضاد، أنواعاً لا نهاية لها و لا يمكن ان يوضع لكل منها اسم، م.

١ - قوله: «و الجواب ما عرفته ممّا مرّ» و هو أنّ لا نسلّم أن الوجود من حيث هو، لو لم يقتض العروض و اللاعروض، لاحتاج وجود الواجب و وجود الممكن الى سبب منفصل، و أنّما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساوياً لوجود الممكن و هو ممنوع، بل هما مختلفان في الحقيقة. فلم لا يجوز أن يكون وجود الواجب يقتضى لذاته اللاعروض و وجود الممكن يقتضى

و اعتبر النور المُشترك الواقع على الانوار لا بالتساوى مع ان نور الشمس، يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار، وكذلك الحرارة المُشتركة مع ان بعضها، يقتضى استعداد الحياة أو استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة و ذلك لاختلاف ملزومات النور و الحرارة بالماهية و ايضاً لو كان الوجود متساوياً على ما ظنّه لكان المحتاج الى سببٍ يقتضى العروض هو الممكن.

اما الواجب، فلا يكون محتاجاً لانّ عدم العروض، لا يحوج الى وجود سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض، على أنّ الحق ما ذكرناه أولاً.

و منهما قوله: اتفقت الحكماء على انّ عقول البشر، لا تدرك حقيقة الاله - تعالى - و على أنّها تدرك وجوده، وكيف و الوجود عندهم أولى التصوّر، فذلك يقتضى تغاير حقيقته و وجوده، لانّ دليلهم الذى عليه يعولون و به يصلون قولهم: انا نعقل ماهية المثلث مع الشكّ فى وجوده، و المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فهيئنا وجوده - تعالى - معلوم، و حقيقته غير معلومة، فوجوده مغايرٌ لحقيقة، و ألا فما الفرق؟

و الجواب: انّ الحقيقة^(١) التى لا تُدركها العقول، هى وجوده الخاصّ المخالف لسائر

العروض، كما فى النور و الحرارة. سلّمنا المساواة، لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض، بل يكفى فيه عدم سبب العروض.

ولما كان فى هذا المنع الاخير، ضعفٌ، لانّ احتياج الواجب الى العدم اشنع، اشار الى انّ الحق ما ذكره أولاً.

و يمكن أن يقال: هب أنّ اللاعروض، محتاج الى سبب، لكن لا نسلم أنّه محال، فان من الجايز أن يكون الواجب محتاجاً فى صفة عدمية الى سبب عدمى، و المحال أن يحتاج فى ذاته او صفاته الحقيقة، م.

١ - قوله: «و الجواب انّ الحقيقة»، توجيهه ان يقال: ان أراد يقوله: «وجوده المعقول»، الوجود الخاص الذى هو نفس حقيقة، فلا نسلم أنّه معقول، و ان اراد به الوجود المطلق فممنوع، لكن لا يلزم منه ألا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص، فان قلت: المعقول من الوجود هو الكون و تخصيصه بالاضافة الى المحال، فالوجود الخاصّ الواجب انما يتخصّص بالاضافة الى ماهية، و ايضاً الوجود الخاصّ لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون، لانّ حقيقته ليست هى الكون الخاص، و حينئذٍ يكون قول الوجود على الوجود الخاص، قولاً

الوجودات بالهوية الذي هو المبدء الاول للكل، والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم، لا يقتضى ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود، ادراك جميع الوجودات الخاصة.

وكون حقيقته - تعالى - غير مدركة، وكون الوجود مدركاً، يقتضى مغايرة حقيقته - تعالى - للوجود المطلق المدرك، لا لوجوده الخاص. ومنها قوله: لو لم تكن حقيقة الواجب الواجب^(١) الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في عليّة وجود الممكنات، فانّ العدم لا يكون علّة للوجود ولا جزئاً منها لكان علّة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات.

والجواب: انّ حقيقة الواجب، ليست هي الوجود العام، بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات.

ومنها قوله: أنهم اتفقوا^(٢) على انّ الطبيعة النوعية، يصحّ على كلّ فردٍ منها ما يصحّ على سائر أفرادها، كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك، وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في

بالاشتراك اللفظي.

فنقول: لا نسلم انّ تخصيص الوجود بالاضافة الى المحال، وانما يكون كذلك، لو لم يكن ذلك الوجود قائماً بالذات وهو ممنوع، فان الوجود الواجب، وجود خاص قائم بذاته. واما الثاني، فلا نسلم انّ حقيقة الواجب، ليس هو الكون الخاص فان الشيخ يصرّح فيما بعد: انّ الوجود، مقوم للواجب، عارض للممكن، م.

١ - قوله: «و منها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب»، تقريره: انّ حقيقة الواجب، لو كان نفس الوجود وهي علّة الممكنات، فعلة الممكنات، اما ان يكون مجرد الوجود، او الوجود مع القيود السلبية والثاني باطل، لانّ السلب لا يصحّ ان يكون جزئاً من العلّة، فيلزم ان يكون مبدءاً للممكنات مجرد الوجود، فيكون سائر الوجودات مبادئ للممكنات وهو محال، م.

٢ - قوله: «و منها قوله أنهم اتفقوا»، تحريرة انّ الوجود، عارض للماهيات الممكنة، فيكون في الواجب كذلك، لانّ مقتضى الطبيعة النوعية، لا يختلف.

وصورة القياس ان يقال: لو كان الوجود عارضاً للماهية الممكنة، كان في الواجب كذلك، لكن المقدم حق فالتالى مثله، م.

الجسم الذى لا يتجزى، و فى وجود كون الابعاد الجسمانية فى مادة. و اذا ثبت ذلك، فالوجود طبيعةً نوعيّةً لا يجوز ان تختلف مقتضياتها، أعنى العروض للماهية و اللاعروض.

و الجواب: انّ الوجود، ليس طبيعةً نوعيّةً لأنّ الطبيعة، تكون فى الاشخاص على السواء، و يقع عليها بالتواطىء و الوجود ليس كذلك.

ثمّ أنّه اعترض على قول الشيخ^(١) فى هذا الفصل: «لو كانت الماهية مُقتضية لوجودها،

١ - قوله: «ثمّ أنّه اعترض على قول الشيخ»، قال الشيخ: لو كانت الماهية علةً لوجود لنفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود، لأنّ العلة متقدمة على المعلول. قال الشارح نقلاً عن الامام: لا معنى لتقدّم العلة بالوجود إلّا تأثيرها. و حينئذ يكون معنى التالى أنّها مؤثرة فى الوجود و هو اعادة المقدم بعبارة أخرى.

و اجاب بـ أنا لا نسلم أنّ معنى التّقدم، هو التأثير، بل هو أمرٌ مغايرٌ له، فان التّقدم شرط التأثير و الشرط مغايرٌ للمشروط و لئن سلّمنا أنّ التّقدم هو التأثير، لكن الدليل تامٌّ لأنّ الماهية لا يتصور مؤثرة إلّا اذا كانت فى الاعيان، فكونها فى الاعيان، شرط تأثيرها فى الوجود و هو كونها فى الاعيان، فيكون كونها فى الاعيان مشروطاً بكونها فى الاعيان و أنّه محال.

و هذا المنقول، غير ما ذكره الامام، لأنّ الامام استفسر فى قول الشيخ أنّ العلة متقدمة على المعلول و قال: ان أردتم بتقدّم العلة على المعلول كونها مؤثرة، فاحصل قولكم ذلك أنّ العلة لا يكون مؤثرة إلّا بعد وجودها، فهذا بعينها اعاده التالى، لأنّ معناه حينئذ أنّ الماهية لا يكون مؤثرة فى الوجود إلّا باعتبار الوجود و هو محل النزاع، لأنّ عندنا الماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود، و ان أردتم معنى آخر، فبيّنه فان التصديق بعد التصور و على هذا، لا يتوجّه كلام الشارح، لأنّ جواب الاستفسار لا يكون بالمنع و لو قال: و نحن نعلم بالضرورة، انه أمرٌ وراء التأثير لانه مشروط بالتّقدم، فلا بدّ من بيان ذلك الامر المغاير و لو بين كان هذا القول حشو لا فائدة فيه.

ثم الامام لم يقل: أنّ معنى تقدم العلة بالوجود، هو التأثير، بل معنى مجرد التّقدم الذاتى و حينئذ يكون بين المقدم و التالى، فرقٌ لأنّ معنى التالى، أنّ الماهية لا يكون مؤثرة فى الوجود إلّا بعد الوجود و المقدم أنّ الماهية مؤثرة فى الوجود و لا شك أنّه مغايرٌ للمقدم.

على أنّ الامام، لم يقل: أنّ التالى هو اعادة المقدم بعبارة أخرى، بل قوله: العلة متقدمة بالوجود

لكانت متقدمة بالوجود على الوجود»، بأن قال: لا معنى لتقدم العلة بالوجود ألا تأثيرها وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة، إعادة للمقدم بعبارة أخرى.

والجواب: أنا نعلم بالضرورة، أن تأثير بالعلة، مشروط بتقدمها في الوجود، والشئ لا يكون مشروطاً بنفسه وإيضاً هب أن التقدم هو التأثير، لكن الماهية لا يتصور أن تؤثر ألا إذا كانت في الالعيان وحينئذ يكون كونها في الالعيان أعنى وجودها شرطاً في صدور وجودها، اعنى كونها في الالعيان عنها، هذا خلف.

ثم قال: وكما كانت الماهية قابلة للوجود^(١) مع أنها غير متقدمة بالوجود عليه، كذلك

على المعلول، إعادة التالي بعبارة أخرى. فإين هذا من ذاك؟

والحق في الجواب: أن المراد بالتقدم الذاتي، هو الترتيب العقلي، فإن العقل يجزم بأن العلة لابد أن يوجد أولاً وبالذات، ثم يصدر عنه شئ. فحاصل سؤال الامام، منع الملازمة وهو أنا لا نسلم أن الماهية لو كانت علة للوجود، لكانت متقدمة عليه بالوجود. وإنما يكون كذلك، لو كان تأثيرها في وجودها مشروطاً بالوجود وهو ممنوع بل تأثيرها بنفسها.

و جوابه ما نبهنا عليه من قبل: أن المراد بالماهية، غير الوجود وغير الوجود، إنما يكون مؤثراً في الوجود، بشرط الوجود والعلم به ضروري، م.

١ - قوله: «وكما كانت الماهية قابلة للوجود»، أورد الامام على ما ذكره نقضين: تفصيلي وهو منع الملازمة، واجمالي وذلك بوجهين: أحدهما لو صح ما ذكرتموه، لزم أن لا تكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود واللازم باطل.

والجواب أنه إن اريد بقوله: الماهية الممكنة قابلة للوجود، أنها كذلك في العقل فلا نسلم أنها ليست بمقدمة، بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة أن الماهية تتحقق في العقل أولاً ثم يعتبر الوجود الخارجى لها، وإن اريد أنها قابلة للوجود فى الخارج فلا نسلم ذلك وإنما يكون قابلة فى الخارج لو كان للماهية وجود وللوجود وجود منفرد كما فى اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع. هذا غاية توجيه الكلام فى هذا المقام.

الثانى النقض بما ذكره الشيخ: أن ماهية الشئ يجوز أن يكون علة لصفته، فإن تلك الماهية لا يجوز أن يكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود وألا لم يكن العلة نفس الماهية فقط، بل الماهية الموجودة ولكنه جعل العلة نفس الماهية.

فان قلت: اذا لم يكن العلة الماهية، مع الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود، كان معدوماً، يلزم أن

تكون فاعلة له من غير تقدّم بالوجود.

و الجواب: انّ كلامه هذا، مبنّى على تصوّره انّ للماهيّة ثبوتاً فى الخارج، دون وجودها، ثمّ انّ الوجود يحلّ فيها هو فاسدٌ. أنّ كون الماهيّة هو وجودها و الماهيّة لا تتجرّد عن الوجود، إلّا فى العقل، لا بأن تكون فى العقل منفكّة عن الوجود، فإنّ الكون فى العقل ايضاً وجودٌ عقليّ، كما أنّ الكون فى الخارج وجودٌ خارجيّ، بل بأنّ العقل من شأنها ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود و عدم اعتبار الشّىء، ليس باعتبار لعدمه. فاذن، انّصاف الماهيّة بالوجود، امرٌ عقليّ ليس كاتّصال الجسم بالبياض، فإنّ الماهيّة ليس لها وجودٌ منفردٌ و لعارضها المسمّى بالوجود، وجودٌ آخر حتّى يجتمعان اجتماع القابل و المقبول، بل الماهيّة، اذا كانت فكونها هو وجودها.

و الحاصل انّ الماهيّة، أمّا تكون قابلةً للوجود عند وجودها فى العقل فقط، و لا يُمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجيّة عند وجودها فى العقل فقط.

ثمّ قال: ذكر الشيخ فى هذا الفصل: انّ الماهيّة، تكون علّة لصفاتها و ذلك يقتضى كونها مؤثّرة من غير اقترانها بالوجود، لأنّها لو اقترنت به، لم تكن وحدها علّة بل مع الوجود و لا يلزم من ذلك كونها معدومة، بل أمّا تكون مؤثّرة من حيث هى، لا من حيث هى موجودة او معدومة.

و الجواب: انّ عدم اعتبار الوجود مع الماهيّة عند اقتضاها صفة، لا يقتضى انفكاكها

يكون الماهيّة مؤثّرة فى حال عدمها. فنقول: لا يلزم من عدم اعتبار الوجود فى العلية، اعتبار العدم، بل العلة الماهيّة من حيث هى، فقله: و لا يلزم من ذلك كونها معدومة، اشارة الى هذا السّؤال و الجواب.

و اجاب بـ: أنّ المراد من عليّة الماهية من حيث هى، ليس أنّ الوجود لا دخل له فى عليّتها، بل المراد انّ الماهيّة علّة فى الوجودين: العقليّ و الخارجيّ، فلا يعتبر فى عليّتها أحد الوجودين على التّعيين كالانقسام بمُتساويين للزّوجية، فإنّ الزّوجية تقتضيه سواء فى العقل أو فى الخارج، فلا يُعتبر فى ذلك اقتضاء أحدهما، مع أنّنا نعلم بالضرّورة أنّها ما لم يتحقّق فى العقل، أو فى الخارج، يستحيل اقتضاها له. فالماهية تقتضى شيئاً تارة بشرط الوجود الخارجيّ، و أخرى بشرط الوجود الدّهنيّ، و أخرى لا بشرط احدهما، بل مع كل منهما و هو اقتضاء الماهية، م.

عن الوجود، حال الاقتضاء، فإن انفكاكها عن الوجود وهى هى محال فضلاً عن ان تكون مؤثرة.

فاذن، لا يتصور كونها مؤثرة فى الوجود الذى لا ينفك حالة التأثير عنه، فهذا بيان فساد الرأى الذى ذهب اليه هذا الفاضل.

وهذه المباحث، وان كانت مؤدية الى الاطباب غير متعلقة بمتن الكتاب فى هذا الموضع، لكن لما طال كلام هذا الرجل فى هذه المسئلة التى هى اعظم المسائل الالهية شأناً فى هذا الكتاب وفى سائر كتبه كان التنبه على مزال اقدمه واجباً لنلأ يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء اثره.

* اشارة *

«واجب الوجود المتعين» (١)

١ - قوله: «اشارة: واجب الوجود المتعين» واجب الوجود، متعين لأنه لو لم يكن متعيناً، لم يكن موجوداً وقد ثبت فى البرهان أنه موجود، فقوله: «ما لم يتعين، لم يكن علة لغيره»، اكثر المقدمات فيه مستدرک و ذلك واضح. ثم ان تعينه، اما لكونه واجب الوجود او لغيره و الاول يستلزم المطلوب، لأنه ان كان تعينه لكونه واجب الوجود، فايضا وجد واجب الوجود، وجد ذلك التعين، فيلزم انحصار واجب الوجود فيه.

و الثانى يقتضى ان يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره، لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازماً لتعيّنه أو عارضا ومعرضاً له او ملزوماً والكُل محال، هذا توجيه الشارح. وفيه نظر، لان تعينه، لو كان لغيره، يكون واجب الوجود محتاجاً فى تعينه الى غيره، فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره وهذا لا حاجة له الى دليل. ولو استدلل بقوله: لأنه ان كان لازماً لتعيّنه، كان تلك المقدمة، مستدركة فى البيان، اذ يكفى ان يقال: لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود، بل لغيره، لكان معنى واجب الوجود، اما لازماً لتعيّنه او عارضا له او ملزوماً والكُل محال. ثم لو جرينا على هذا الاستدلال، فقول الشارح: والكُل محال، بعيد عن التقريب ان يقال: واياً ما كان، يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره، وكذلك قول الشيخ: ان كان معنى الواجب، لازماً كان الوجود لازم الماهية لغيره او صفة و ذلك محال، لا يناسب التقريب وايضاً قد استعمل تلك المقدمة فى ذلك الاستدلال فى ثلاثة مواضع آخر:

أما أولاً و ثانياً فحيثُ بين أن القسم الثالث، يقتضى كون واجب الوجود المتميّن معلولاً لما جعله متميّناً و أن طبيعة وجود الواجب، لو تخصّصت بعين ذلك التّعين، لزم أن يكون وجود الواجب المتخصّص معلولاً لعلّة ذلك التّعين، و أما ثالثاً ففي القسم الرابع، حيث قال: أنّه يقتضى كون الواجب معلولاً للغير، فلو احتاج تلك المُقدّمة ثمة الى دليل، فكيف صارت في هذه المواضع بينة بنفسها.

و الصواب أن يقال: أراد الشيخ أن يستدلّ على استحالة كون التّعين بغير واجب الوجود بدليلين: أحدهما، أنّه يستلزم كون واجب الوجود المُتميّن معلولاً للغير و هو محالّ. و الثانى، أنّه لو كان تعيّنه لغير واجب الوجود، لكان معنى واجب الوجود، لازماً لتعيّنه أو عارضاً أو معروضاً أو ملزوماً و الكلّ محالّ.

و حينئذٍ يوجّه الكلام، لكن لا بُدّ من واد العطف في قوله: «لأنّه لو كان واجب الوجود لازماً»، حتّى يكون دليلاً آخر. و يحتمل أنّها سقطت من قلم الشيخ أو قلم النّاسخ.

و ممّا يدلّ على ذلك دلالة واضحة، اقتصار الشيخ في مواضع من كتاب «الشفاء» على الدليل الأوّل من غير تعرّض لبيان التّلازم و التّعارض. منها ما قاله في ثامنة الالهيات: الواحد ما هو واجب الوجود يكون ماهويه هو و هو ذاته و معناه أمّا أن يكون مقصوراً عليه لذات ذلك المعنى، أو لعلّة مثلاً أو كان الشّيء الواجب الوجود، هو هذا الانسان، فلا يخلو أمّا أن يكون هو هذا الانسان للانسانية و لأنّه انسان، أو لا يكون. فان كان لأنّه انسان هو هذا الانسان، يقتضى أن يكون هو هذا فقط و أن وجدت لغيره. فما اقتضت الانسان أن يكون هو هذا بل أنّما صار هذا الامر غير الانسان، فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود، فإنّها إن كانت لاجل نفسها هي هذا المعيّن لا استحالة أن يكون تلك الحقيقة لغيره، فيكون تلك الحقيقة، ليست إلّا هذا، و أن كان تحقّق هذا المعنى لهذا المعيّن، لا عن ذاته، بل عن غيره و أنّما هو هو لأنّه هذا المعيّن فيكون وجوده الخاصّ له مستفاداً من غيره، فلا يكون واجب الوجود، هذا خلف. فاذن، حقيقة واجب الوجود، لو واجب الوجود الواحد فقط. هذا كلام الشيخ بعبارة من غير تغيير و هو مصرّح بما ذكرنا.

نقول في بيان استحالة الاقسام الاربعة في الدليل الثانى، على محاذاة متن الكتاب: أمّا اذا كان معنى واجب الوجود، لازماً لتعيّنه، فلاّنه يلزم أن يكون الوجود معلولاً للتّعين و هو أمّا ماهيّة واجب الوجود أو صفته، فيكون وجوده معلولاً لماهيّته أو صفته و أنّه محالّ.

وأما إذا كان التَّعَيَّن عارضاً للوجود الواجب، فلأنَّ عروض التَّعَيَّن لعلَّة بالضرورة ولا بدَّ أن يكون محلَّ التَّعَيَّن وهو الوجود مُتَخَصَّصاً، فتخصَّصه ان كان بعين ذلك التَّعَيَّن يكون علَّةً لذلك التَّعَيَّن علَّةً لخصوصيَّة ذات الواجب وهو محال، ان كان بتعيَّن آخر سابق، فالكلام فيه كما في ذلك التَّعَيَّن أنَّ محلَّه يكون متخصَّصاً.

وأما إذا كان التَّعَيَّن لازماً للوجود الواجب وهو باقى الاقسام، فهو محالٌ لأنَّ التَّعَيَّن حينئذٍ يكون معلولاً للوجود الواجب والمقدَّر خلافه.

ولنشرح بعد هذا كلام الشارح ليتضح ما فيه من الخلل. فقلوه: «واعلم أننا بيَّنا أنَّ اللزوم لا يتحقَّق»، بيان للشرطية القايلة، ان كان واجب الوجود لازماً لتعيُّنه كان الوجود لازماً لماهية غيره او صفة. وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقَّق إلَّا اذا كان احدهما علَّةً للآخر، او كانا معلولين لعلَّة واحدة وهيهنا لا جازٍ أن يكونا معلولين والالزم أن يكون وجود الواجب معلولاً لغيره ولا أن يكون وجود الواجب علَّةً للتَّعَيَّن، لأنَّ القسم الأوَّل، فتعيَّن أن يكون وجود الواجب معلولاً للتَّعَيَّن والتَّعَيَّن أمَّا نفس ماهيَّة الواجب او صفة من صفاته، فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولاً لماهيَّته أو لصفته من صفاته. وقد تقرَّر في المُقدِّمة الثَّانية السَّابقة، أنَّه محالٌ، لكنَّه قرَّر ذلك بأنَّا بيَّنا أنَّ اللزوم، يستدعى أن يكون الملزوم او جزء منه علَّةً او معلولاً مساوياً لل لازم أو لجزء منه، أو كانا معلولين علَّة واحدة وعلى ذلك التَّقدير لا يُمكن أن يكون وجود الواجب علَّةً للتَّعَيَّن فهو أمَّا معلول أو هما معلولان. وإيَّاماً كان، يكون الوجود الواجب معلولاً، أمَّا على تقدير أن يكونا معلولين فظاهر، وأمَّا على تقدير ان يكون الوجود الواجب معلولاً للتَّعَيَّن، فلأنَّ الوجود معلول للتَّعَيَّن والتَّقدير أن التَّعَيَّن معلول للغير، فيكون وجود الواجب معلولاً للغير. وأنَّه محالٌ. وهيهنا نظرٌ من وجوه:

أحدها، أنَّه لا تقريب فيه، لأنَّه حاول بيان المُلازمة وهى انه يلزم من كون الوجود الواجب لازماً للتَّعَيَّن كون الوجود بسبب ماهيَّته او صفة وهذا لا يتبن باستحالة كون الوجود الواجب معلولاً، فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه.

والوجه الثَّانى: أنَّ الثَّابت فيما سبق هو أنَّ التَّلازم بين الطَّرفين يستدعى عليَّة احدهما للآخر أو كانا معلولين لعلَّة رابطة والمقدَّر هيهنا ليس إلَّا أنَّ وجود الواجب، لازم للتَّعَيَّن مطلقاً لأنَّه لازم مساو ويمكن ان يقال: الدَّليل المذكور ثمة قائمٌ فى مطلق اللزوم، فأنَّه لو لم يكن أحدهما من الملزوم وال لازم، علَّة للآخر، ولم يكونا معلولين علَّة لم يكن لشيء منهما احتياج فى الوجود الى

الآخر، و كان كُلُّ منهما بحيث يصحّ انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزومٌ اصلاً، لكن هذا الدليل، لو صحّ، لدلّ على انحصار حال اللازم والملزوم في عليّة احدهما للآخر. و اما على معلوليتهما لثالث أو على عليّة جزء الملزوم او اللازم او على مُساواة اللازم فلا. وليت شعري لم ردّد بين الملزوم و جزئه، واللازم و جزئه، و قيد المعلول بالمساواة و لا دخل لشيء منها في الاستدلال.

فنقول: شرطٌ في اللزوم، احد الامور التسعة، لانّ الشرط اما عليّة احدهما، او معلوليتهما. و على التقدير الاول، احدهما اما الملزوم او جزئه، او اللازم أو جزئه و على التقادير الاربعة، اما ان يكون علّة او معلولاً. و الدليل دالٌّ على عليّة الملزوم لللازم، او على العكس. فباقي الاقسام، مستدرَكٌ. الوجه الثالث: انّ الملزوم و ان ساعدنا على اقتضائه عليّة لا يقتضى الا عليّة في الجملة، لكن القسم الاول، ما يكون واجب الوجود علة مستقلة للتعيّن، فلا يلزم من كون واجب الوجود لازماً للتعيّن و علّة له ان يكون علّة مستقلة فلا يعود القسم الاول.

الوجه الرابع: انّ المقدّر لزوم معنى واجب الوجود للتعيّن و اللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولاً للتعيّن لا كون الوجود معلولاً له، حتّى يكون معلولاً لماهيّة او صفة. و جوابه: أنّه مبنيٌّ على انّ الوجود عين الواجب و ليس الكلام إلّا انّ الواجب موجود و هو عين الوجود و كل موجود، متعيّن بالضرورة، فيكون واجب الوجود وجوداً متعيّناً. فاما ان يكون تعيّنّه لذاته، فلا واجب وجود إلّا هو، و اما ان يكون تعيّنّه لغيره، فيكون الواجب في تعيّنّه محتاجاً الى غيره و أنّه محال، و ايضاً اذا قيس التعيّن الى واجب الوجود، يفرض فيه الاقسام الاربعة. و الكلّ محال. - فان قلت: هذه الاقسام الاربعة، كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضاً على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعيّنّه لذاته، فيلزم ان لا يوجد الواجب.

- فنقول: اذا كان تعيّنّه لغيره، كان هناك امران: وجود الواجب و التعيّن، لانّ وجود الواجب، ليس لعلّة، و التعيّن لعلّة، فهما غيران يفرض بينهما التلازم و التعارض بخلاف ما اذا كان تعيّنّه لذاته، فلا يلزم ان يكون هناك تعيّن مغايرٌ لذاته فلا يفرضان بينهما.

- فان قلت: لا نسلم انّ واجب الوجود لو كان تعيّنّه لذاته انحصر في ذلك المتعيّن و أنّما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتاً واحدة و هو ممنوعٌ، لجواز ان يكون عرضاً عاماً او طبيعة جنسيّة، فيكون تحته انواع و كُل نوعٌ، يقتضى لذاته تعيّنًا، فيلزم انحصار كُل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص.

هذا الفصل، يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود. و تقريره:
 ان واجب الوجود، ما لم يتعين، لم يكن علّة لغيره لانّ الشيء الغير المتعين لا يوجد
 في الخارج وما لا يوجد في الخارج، يمتنع ان يكون موجداً لغيره.
 ثم انّ تعيّنه، اما أن يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير أو لا يكون لذلك؛ بل يكون
 لامر غير كونه واجب الوجود.

اما القسم الاول، فيقتضى ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب
 و اليه اشار الشيخ بقوله: «ان كان تعيّنه ذلك، لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره.»
 و اما القسم الثاني، فيقتضى ان يكون واجب الوجود المتعين، معلولاً لغيره، لانّ معنى
 واجب الوجود، لا يخلو من ان يكون اما لازماً لتعيّنه او عارضاً له او معروضاً له، او
 ملزوماً له. وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلّها محال. والى هذا القسم اشار بقوله:
 «وان لم تكن تعيّنه لذلك، بل لامر آخر فهو معلول».

ثم شرع في تفصيل الاقسام: فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود
 لازماً لتعيّنه المعلول لغيره محال، لانّ المتعين اما ان يكون ماهية او صفة للماهية. وعلى
 التقديرين، يلزم من كون الوجود الواجب، لازماً له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب
 صفة أخرى لها. وقد تقرّر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله:
 «لانه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لماهية غيره، أو
 صفة و ذلك محال.»

واعلم انا بيّنا ان اللزوم، لا يتحقّق الا اذا كان الملزوم أو جزء منه علّة، او معلولاً

أجيب عنه بان واجب الوجود، لما كان عين الوجود، فلو كان له انواع، لكان له حقايق مختلفة
 فيكون الوجود مشتركاً اشتراكاً لفظياً وهو باطل.

وفيه ضعف، لانّ واجب الوجود، ليس عين الوجود المطلق، بل عين الوجود الخاص، و غاية ما
 في الباب، ان يكون للموجودات الخاصة حقايق مختلفة، فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظاً. و
 الحق في الجواب ما ذكره الشيخ في «الشفاء»: ان واجب الوجود، ليس الا مجرد الوجود و لا
 اختلاف في مجرد الوجود. نعم، الوجود المقارن للماهيات، يختلف بحسب اختلاف اضافته
 اليها، و اما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة، م.

مساوياً للآزم أو لجزء منه، او كانا معلولى علّة واحدة و على تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتّعين، لا يُمكن ان تكون علّة له و الّا فعدا القسم الاول، و على التّقديرين الاخيرين، يكون معلولاً و هو محالٌ.

ثمّ أنّه بيّن انّ القسم الثانى، و هو ان يكون الوجود الواجب، عارضاً لتعيّنه المعلول لغيره اولى بان يكون محالاً، لانّ عروض ذلك الوجود للتّعين، يقتضى الافتقار الى سبب يقتضى العروض، و التّعين معلولٌ ايضاً لغيره، فاذا تضاعف الافتقار الى الغير. و ذلك معنى قوله:

«و ان كان عارضاً، فهو اولى بان يكون لعلّة.»

ثمّ اشار الى القسم الثالث و هو ان يكون التّعين المعلول للغير، عارضاً للوجود الواجب بقوله:

«و ان كان ما يتعيّن به عارضاً لذلك.»

و بيّن انّ هذا القسم ايضاً محالٌ، لآنه يقتضى كون الواجب الوجود المتعيّن معلولاً لما جعله متعيّناً بذلك التّعين. و اليه اشار بقوله: «فهو لعلّة.»

ثمّ اكّد بيان استحالة بمعنى آخر^(١) و هو انّ التّعين، لا يُمكن ان يكون عارضاً

١ - قوله: «ثمّ اكّد بيان استحالة بمعنى آخر»، حمل الكلام ههنا على دالتين: على استحالة كون التّعين عارضاً لوجود الواجب لكن الفاء فى قوله: «فان كان ذلك و ما يتعيّن ماهية واحد»، ممّا ياباه لانّ احد الدّليلين لا يترتب على الآخر و قد ايضاً ان الدّلالة الاولى ليست بجيدة. فالأولى ان يجعل الكلام ههنا دليلاً واحداً كما قرّناه.

و تقريره على محاذاة الشّرح ان يقال: لو كان التّعين عارضاً للوجود الواجب لكان عروضه لعلّة، فمعروضه اما ان يكون وجوداً عامّاً او وجوداً خاصّاً لا سبيل الى الاول و الّا لكان الوجود عامّاً مُتعيّناً و هو محال، فتعيّن ان يكون خاصّاً، فاختصاصه اما ان يكون بذلك التّعين فيكون علّة ذلك التّعين علّة لخصوصية ذلك الوجود فيكون الواجب المُتخصّص معلولاً و أنّه محالٌ، و اما ان يكون: «فاذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامّة»، لا يُريدُ به ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما، لا يُعتبر فيها لعموم حتّى اذا عرض له التّعين صار مخصوصاً، و قوله: «ولفظه ذلك اشارة الى ما يتعيّن به»، اى اشارة الى قول الشيخ ما يتعيّن به فى قوله: «و ان كان ما يتعيّن به

للوجود الواجب، من حيث هو طبيعة عامة.

فاذن، يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ لا يخلو أماً ان يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها، او يكون بسبب تعين آخر، خصصها أولاً ثم عرض لها التعين الأول بعد تخصصها و هذان قسمان:
القسم الأول، ان التعين المعلول، قد عرض للوجود الواجب، من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها، ثم أنها قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال، لأنه يقتضى ان يكون الوجود الواجب المتخصص، معلولاً لعلّة ذلك التعين.
واليه اشار بقوله:

«فان كان ذلك و ما يتعين به ماهية واحدة^(١) فتلك العلة علة لخصوصيته الذاتية يجب وجوده^(٢)، وهذا محال.»

ولفظه «ذلك»، اشارة الى ما يتعين به المذكور قبله.

و تقدير الكلام هكذا: فان كان ما يتعين به الوجود الواجب و ما يتعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحداً، فتلك العلة أى علة التعين المذكور، علة لخصوصية الوجود الواجب.

و القسم الثاني ان يكون التعين المعلول، قد عرض للوجود الواجب، من حيث هو طبيعة خاصة، بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق، وهو محال، لان الكلام فى ذلك التعين المعلول المذكور.

والى ذلك اشار بقوله:

«وان كان عروضه بعد تعين أول سابق، فكلامنا فى ذلك.»

و بقى من الاقسام الاربعه قسم واحد و هو ان يكون التعين المذكور لازماً للوجود

عارضاً و بالجملة اشارة الى التعين العارض، و قوله المذكور مجرور صفة لما يتعين به، و الضمير فى قبله راجع الى قوله: «فان كان ذلك» و قوله: «علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة» الى ان ما فى قول الشيخ: «لخصوصية ما لذاته يجب وجوده» موصولة و لذا يتعلق بقوله يجب وجوده اى بخصوصية الذى يجب وجوده لذاته و هو الوجود الواجب، م.

١ - «ماهيته واحداً»، خ. ٢ - «لخصوصية ما لذاته، بحسب وجوده»، خ.

الواجب مع كونه معلولاً لغيره. وهو ايضاً محال، لأنه يقتضى كون واجب الوجود واحداً معلولاً للغير.

و اليه اشار بقوله:

«و باقى الاقسام محال».

ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثانى، المُقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين. فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحداً. وهو المطلوب.

و الفاضل الشارح^(١) جعل قوله: «واجب الوجود المتعين»، الى قوله: «فلا واجب وجود

١ - قوله: «و الفاضل الشارح»، قال الامام فى تقرير ما ذكره الشيخ: لو وجد واجب الوجود كان كُل واحد منهما مخالفاً للآخر فى تعيينه و مشاركاً له فى وجوب وجوه، و ما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف، و كُل منهما مُركب من الواجب و التعين و عند ذلك يفرض الاقسام الاربعة التى فى المقدمة الاولى:

احدها ان يكون التعين لازماً للوجوب، فايما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحداً لا كثيراً، و اليه اشار واجب الوجود المتعين ان كان تعيينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره.

القسم الثالث: ان يكون الوجوب لازماً للتعين و هو باطل لما تقرر فى المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازماً لماهية أخرى لكان معلولاً لتلك الماهية فتقدم تلك الماهية بالوجود على الوجود، و بالوجوب على الوجوب و اليه اشار بقوله: «لأنه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيينه كان الوجود لازماً لماهية غيره أو صفة و ذلك محال»

القسم الرابع: ان يكون الوجوب عارضاً للتعين فيلزم احتياج كُل من الواجبين فى وجوبه الى سبب منفصل و هو محال. و اليه اشار بقوله: «و لو كان عارضاً فهو اولى بان يكون لعلّة» و عند هذا الكلام تم فساد الاقسام، و به يتم الدلالة، و اما قوله بعد ذلك «و ان كان ما يتعين به عارضاً لذلك فهو علة»، فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثانى، فان الذى جعلناه علة للتعين فاما ان يكون علة لتعيينه الذى به صارت ماهية مشخصة فحينئذ يكون تلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده و أنه محال، و اما ان يكون علة لتعين آخر بعد التعين السابق، فكلامنا فى ذلك التعين السابق. و باقى الاقسام، محال، هذا توجيه الامام.

ونقل الشارح: أنه قال في آخر الدلالة: وعند هذا يتم فساد الاقسام الثلاثة الآخر وبه صح القسم الاول. وهو نقل لا يساعد توجيهه عليه، لأنه قرّر الاقسام الاربعة على تقدير الواجبين، فلا يكون القسم الاول، صحيحاً بل خلفاً. اللهم الا ان يقال: هذا نقل كلامه، على تقدير اصلاحه، فان في توجيه ذلك نظر من وجهين:

احدهما، ان تقدير الواجبين، لا ينطبق على كلام الشيخ، فانه لم يفرض الكلام الا في واجب الوجود الواحد. والآخر، ان المقدمة القابلة، كل واحد من الواجبين، مركّب مما به الاشتراك وما به الاختلاف، مستدرك لتمام الدلالة بدونها، فغير الشارح تقرير دلالة بان حذف هذه المقدمة، وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال: واجب الوجود المتعين، اما ان يكون تعينه لازماً لوجوب وجوده، او عارضاً او وجوبه لازماً او عارضاً والاقسام الثلاثة الاخيرة باطلّة فصح القسم الاول، ثم اشار الى انه مع هذا الاصلاح، لا ينطبق مع المتن.

اما أولاً فلان توجيهه، انما يتم لو كان في المتن: وان كان واجب الوجود لازماً لتعيينه. وليس كذلك، بل ما في المتن: لأنه ان كان واجب الوجود، الى آخره.

واما ثانياً فلانه لم يبق هناك قسم، يحمل عليه وباقي الاقسام محال. ثم اعترض، بان الوجوب والتعين، وصفان سلبيان، فلا يلزم من اشتراكها في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما، فان كل بسيطين، يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة. ثم سأل نفسه قائلاً: هب ان الوجود والتعين سلبيان، لا بد ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة، فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين، او يعود الالتزام.

اجاب بـ: ان الامر السلبى، عدم صرف ونفى محض، فكيف يعقل فيه ما ذكرتم؟ وانت خبير بان السؤال الاول، انما يرد على المقدمة المستدركة، وفي السؤال الثانى تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور.

قال الشارح: الوجوب وان كان أمراً اعتبارياً الا ان الكلام، ليس فيه، بل في الوجود الواجب و هو ليس بسلبى و اما التعين، فهو ثبوتى، لان الطبيعة، اذا تكثرت في الخارج، فلا يخلو اما ان يكون تكثرها لذاتها و هو محال، لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف، او لامور غيرها ينضاف اليها فهي التعينات، فيكون لها وجود في الخارج. وايضاً اذا وجدت الطبيعة في الخارج، فاما ان يكون الموجود مجرد الطبيعة، او هي مع امر آخر. والاول محال و الا لم يصح عليها التعدد، لانها لو تعددت، و هي هي تكون موجودة بعينها في موارد متعددة على احوال متضادة و انه محال

غيره»، احد الاقسام الاربعة و هو كون التَّعَيَّن لازماً لواجب الوجود.

و قوله: «و ان لم يكن تَعَيَّنَه لذلك، بل لا مَرٍ آخر، فهو معلول»، قسماً ثانياً منها و هو كون التَّعَيَّن، عارضاً له.

و اورد قوله: «لأنَّه ان كان واجب الوجود لازماً لتَعَيَّنَه»، هكذا: و ان كان واجب الوجود لازماً للتَّعَيَّن. و قوله: «و ان كان عارضاً فهو أولى، بأن يكون لعلَّة»، رابع الاقسام و هو كونه عارضاً للتَّعَيَّن. قال: و عند هذا، قد تمَّ فساد الاقسام الثلاثة الاخيرة و به صحَّ القسم الاول و تمَّ الدليل.

ثمَّ جعل قوله: «و ان كان ما تَعَيَّن به عارضاً لذلك»، الى قوله: «فكلامنا في ذلك»، تكراراً للقسم الثاني، مع مزيد بيان لبطلانه.

و لم يبق هناك قسم، يحمل عليه قوله: «و باقى الاقسام محال» و لا اشتباه في انَّ ما ذكرناه أشدَّ انطباقاً على متن كلامه. و الله اعلم بالصواب.

و الفاضل الشارح، ذكر ايضاً انَّ هذه الحجَّة، مُبْتَنِيَّةٌ على كون كُلِّ واحدٍ من وجوب الوجود و التَّعَيَّن، امراً ثبوتياً، حتَّى يصحَّ عليهما التَّلَازم و التَّعارض. و لو كان أحدهما او كلاهما سلبياً، لما صحَّ ذلك، فسقطَ اصلُ الدليل.

ثمَّ اطنب الكلام في الاحتجاج، على كونها سلبيتين، بحججٍ عنادية، و ابطال استدلالاتٍ اوردها على اثباتهما كذلك.

و الحقُّ انَّ الوجوب و الامكان و الامتناع، اوصافٌ اعتباريَّةٌ عقليَّةٌ، حكمها في الثبوت و الانتفاء واحد، و الاشتغال بذلك هيئتنا ليس بنافع و لا ضار، لان الشيخ لم يتكلَّم في وجوب الوجود؛ بل تكلم في واجب الوجود الَّذي لا يُمكن أن يقال أنَّه سلبى، و امَّا التَّعَيَّن، فلا شك في انَّ الطَّبيعة الواحدة، لا يُمكن ان تتكثَّر بنفسها من حيث هي واحدة؛ بل يجبُ اذا تكثرَت ان تتكثَّر بامرٍ ينضاف اليها. و سيجىء بيان تكثرها في الفصل الَّذي يلى هذا الفصل.

و قول الفاضل الشارح: التَّعَيِّنات، لو كانت ثبوتية، لاشتُركت في كونها تعيَّناً و اختلفت

بتعيّنات آخر غيرها، ليس بشيء، لأنّ تعيّنات الاشخاص^(١) من حيث تعلّقها بالمتعيّنات لا تشترك في شيء، ومن حيث تشترك في شيء، فليست بتعيّنات.

وقوله: انضمام التّعين الى طبيعة ما، يحتاج الى كون تلك الطبيعة، مُتعيّنة بتعين آخر، ليس بشيء ايضاً، لأنّ الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركّبة من الاجناس والفصول، او بانفسها كالانواع البسيطة، ثم هي من حيث كونها طبيعة، تصلح لان تكون عامّة عقلية، ولان تكون خاصّة شخصية، فكما بانضياف معنى العموم اليها، تصير عامّة كذلك، بانضياف التعيّنات اليها تصير اشخاصاً ولا تحتاج الى تعين آخر ولو كان التّعين بالفرض^(٢)، امراً سلبياً لما كان عدم الشيء مطلقاً، كما ظنّه هذا الفاضل، بل كان شيئاً عدمياً وامثال هذه الاعدام، تصلح لان تصير فصلاً فضلاً عن ان تكون عوارض. والكلام في تحقّق هذه الامور وامثالها، يستدعى طولاً لا يليق ان يورد في أثناء ما لا يتعلّق بها على طريق الحشو.

وامّا قوله: الواجب يساوى المُمكنات^(٣) في الوجود ويأينها، بتعين فتتركب ماهيته،

١ - قوله: «لأنّ تعيّنات الاشخاص»، لا شك ان مفهوم التّعين وهو ما يتميز به الشيء ذهنياً وخارجاً مشترك بين التعيّنات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع بين أفرادها، فتعيّنات الاشخاص من حيث تعلّقها بالمتعيّنات لا يشترك في شيء اى في ذاتي، فان كلّ تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر، فانها لو اشتراك في ذاتي لم يكن تعيّنات، م.

٢ - قوله: «ولو كان التّعين بالفرض»، هذا كلام على جواب الامام، عن السؤال الثاني. وتقريره ان يقال: هب، ان التّعين والجواب امران عديان لكنهما، ليسا عدماً محضاً حتّى لا يصحّ عليهما التعارض والتلازم، ففرّق بين العدمي والعدم، والامور العدمية، يصحّ ان يكون فصلاً لامور موجودة، كما يقال: الانسان حيوان ناطق مائت. فبالاولى، جواز ان تكون عارضة له او لازمة.

لا يقال: المراد من العدم المحض، انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصحّ ان يكون عارضاً او لازماً، لاننا نقول: كلّ ماهية، يلزمها سلب اعتبارها، يعرضها سلب بعض احوالها المفارقة ولا شك ان ما ذكره الامام، مندفع بهذا القدر، لكن الحجة لا يتم على هذا التقدير، لان اتماها يتوقّف على احتياجهما الى العلة، وان كانا عدمين، فكيف يحتاجان الى العلة، م.

٣ - قوله: «الواجب يساوى الممكنات»، هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه. وهو انه لو تمّ الدليل، لزم ان لا يكون الواجب موجوداً، لانه لو وجد الواجب، لكان مشاركاً لسائر

الموجودات في الوجود مخالفاً في التعمين، و ما به الاشتراك، غير ما به الامتياز، فيكون ذات الواجب مركباً مما به الاشتراك و ما به الامتياز، و حينئذٍ ان كان بينهما مُلازمة، فان كان الملزوم هو الوجود، يكون ذلك التعمين لازماً لكل وجود، فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعمين، هذا خلف و سفسطه، و اما بالعكس، فيكون الوجود لازماً و معلولاً و يعود المحال، و ان لم يكن بينهما مُلازمة، عادت المحالات.

و اجاب الشارح بـ: انا لا نسلم لزوم التركيب مما به الاشتراك و ما به الامتياز، فان امتياز وجود الواجب عن سائر الموجودات، بعدم عروض الماهية الذي لا يستلزم تركبه الا في العبارة، فانه امرٌ واحد الذات، يعبر عنه بلفظ مركب و هو الوجود الغير العارض للماهية. و كانه منع لزوم التركيب و أسنده الى انه انما يلزم، لو كان ما به الاشتراك و ما به الامتياز ذاتياً. ثم كان سائلاً قال: لا بد ان يكون ما به الامتياز، ذاتياً له، فانه لو كان عارضاً له، لزم أن يكون الواجب معروضاً للعوارض و هو محال على مذهبكم. و اجاب بمنع ذلك. و انما يكون كذلك لو لم يكن امراً عديمياً و هو التجرد.

و هذا الجواب، لا يدفع النقض لورود هذا المنع، على اصل الدليل، و لان الالتزام بان ما به الامتياز هو التعمين الذي هو ثبوتى لا التجرد، و انما اورده تنبيهاً على فساد توجيه الدليل، ثم حقق الجواب، بان تعين وجود الواجب، ليس بمغاير له، حتى يضح التعارض و التلازم بينهما، بل هو نفسه. و في قوله: «على ان الوجود ليس طبيعةً نوعيةً»، اشارة الى انه الجواب المحقق بقوله: على، و الى جواب سؤال مقدر بقوله: ليس طبيعةً نوعيةً. و هو ان يقال: تعين وجود الواجب، زايدٌ على ماهيته، لان ماهية الواجب، هو الوجود، فالحاصل في الخارج، من ماهية الواجب اما مجرد الوجود، او مع شئٍ آخر، لا سبيل الى الاول و الا لزم ان يكون مساوياً للممكنات من غير امتياز بينهما، فتعين ان يكون معه امرٌ آخر، و هو التعمين.

و الجواب: ان حقيقة الواجب، مجرد الوجود القايم بذاته و ليس نفس الوجود المطلق، فان الوجود المطلق، ليس طبيعةً نوعيةً، بل عارضاً للوجود الخاص الواجب، فيكون مغايراً له في المفهوم انا انه صادق عليه. و هذا كالبعد، فانه على قسمين: بعد قائم بذاته، و بعد قائم بالغير. و هو البعد الجسماني و اطلاق البعد عليهما بالتشكيك.

فان قلت: هب، ان الوجود ليس طبيعةً نوعيةً، لكن الوجود الواجب، طبيعةً نوعيةً، ينحصر في واحد، فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية. فنقول: قد سبق ان الواجب، ليس له ماهية كلية، بل

فليس ايضاً بشيء، لأن الوجود الغير العارض لماهية، يُباين الوجود العارض للماهيات باللاعروض، الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه ألا في العبارة، على ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير اشخاصاً بتعينات زائدة عليه كما ظنه.

* فائدة * (١)

«اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد، فانما تختلف بعلى أخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلى و هي المادة لم يتعين ألا ان يكون فسي طبيعة من حق نوعها ان يوجد شخصاً واحداً. واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين، فتعين كل واحد بعلة. فلا يكون سوادان و لا بياضان في نفس الامر، اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضع و ما يجرى مجراه.»

القول: قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم، ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد، اذا لم يكن تعيينها لازماً لتوحيدها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها، و اذا

هو الجزئي الحقيقي و هو الوجود المحض القيوم بذاته، م.

١ - قوله: «فائدة»، اعلم ان الطبيعة النوعية لا يخلو اما ان يكون تعيينها لماهيتها، او لا يكون، فان كان لازماً يكون نوعها منحصراً في شخص، و ان لم يكن لازماً أمكن أن يتعدد، فتعدد اشخاصها اما أن يكون لذاتها و هو محال، لأن مقتضى الطبيعة لا يختلف، او لعلل مغايرة لها، فلا بد من شيء يقبل تأثير العلى و هو المادة، سواء كان هيولى، كما في الصورة الجسمية، أو موضوعاً كما في السواد المتعدد، أو مطلقاً كما في النفوس، بحسب تعدد الابدان. قوله: «او بسببها»، أى: عوارض المادة، كما في النطفة، فان عوارضها الدموية، يتهبؤها لقبول الصورة العقلية، ثم عوارضها تعدداً للصورة اللحمية الى غير ذلك.

و هي هنا نظراً، لاننا لا نسلم انه لابد من موجود قابل لتأثير العلى و انما يكون كذلك لو كان التأثير وجودياً و هو ممنوع، سلمناه، لكن لا نسلم أن القابل هو المادة، فان أشخاص العلوم، يتعدد بحسب تعدد الذرات القابلة و هي ليست مادية، بل مجردات. و سمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب: ان المراد بالمادة ههنا، القابل لتأثير العلى، سواء كان مجرداً او غير مجرد و على هذا، يجوز أن يتعدد المفارقات أشخاصاً. يقال: انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص، و بانها مجردة عن المادة، م.

لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل، لم يتعين ذلك الشخص. والقوة القابلة لتأثير العلة، انما تكون للمادة أو بسببها، فاذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدّد بالاشخاص، و اذا حصلت هذه الفائدة الكلية ممّا ذكره بالعرض^(١)، نبه عليها.

و افاد الفاضل الشارح: انّ هذه الفائدة، تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود، يستحيل ان يكون نوعاً لاشخاص. و بيانه: انّ الحجة المذكورة فى الفصل المتقدّم و هى: انّ التّعين، اذا كان عارضاً للمعنى المشترك، افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة، كانت عامّة شاملة للاجناس و الانواع، ثم اذا تبين ههنا انّ النوع المتكثّر بالتّعين العارض، يجب ان يكون مادياً فان اُضيف الى ذلك، انّ واجب الوجود ليس بمادى، انتج انّ واجب الوجود، ليس نوعاً يشترك فيه اشخاص. و اما اعتراضه بانّ علة تكثّر الاشياء المتماثلة، لو كانت هى تكثّر محالّها لكانت المحالّ المتكثّر المتماثلة محتاجة الى محالّ آخر و تسلسل.

١ - قوله: «و اذا حصلت هذه الفائدة ممّا ذكره بالعرض»، لعل قائل يقول: هذه الفائدة، لا تعلق لها بما قبلها و هو برهان التوحيد، و بما بعدها و هو نتيجة البرهان، فلم ذكرها و هى اجنبية ههنا. اجاب الشارح بـ أنّه قد ذكر فى الفصل المتقدّم، انّ التّعين الواجب، ان كان لذاته، انحصر الواجب فى شخص واحد و الا كان الواجب فى تعينه معلولاً للغير، فقد تبين من هذا انّ الطبيعة النوعية، ان كان التّعين لازماً لها ينحصر نوعها فى شخصها و ان كان غير لازم، كان معلولاً لعلل غير الذات فلا بدّ لها من قابل للتأثير. فلما كانت هذه الفائدة معلومة ممّا تقدّم من البرهان، نبه عليها ههنا تنبيهاً على أنّه فائدة جلييلة و ان حصلت بالعرض.

قال الامام: انما اورد هذه الفائدة حجة خاصة فى انّ الواجب لا يجوز ان يكون نوعاً لاشخاص، فان اشخاص النوع، انما يتعدّد اذا كان النوع مادياً و الواجب يستحيل ان يكون مادياً. و اما الحجة المتقدمة فعامّة فى أنّه يستحيل ان يكون جنساً لانواع او نوعاً لاشخاص، فانّها ينفى ان يكون من الواجب، شخصان سواء كانا من نوع او جنس، لاشتراكهما فى الوجوب و افتراقهما فى التّعين، فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة. و اما نقله انّ الحجة المذكورة هى: انّ التّعين، اذا كان عارضاً الى آخره، فهو نقل غير مطابق، على انّ هذا القسم، غير كافٍ فى الاحتجاج و هو ظاهر، م.

فالجواب عنه: انّ الشّيء الذي لا يكون بذاته قابلاً للتكثّر، يحتاج في ان يتكثّر الى شيء يقبل التّكثّر لذاته و هو المادّة، و اما الذي يقبل التّكثّر لذاته اعني: المادّة^(١) فهو لا يحتاج في ان يتكثّر الى قابلٍ آخر، بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط.

واعلم انّ هذا الحكم، ليس على كلّ أشياء مُتماثلة كيف اتّفق، فانّ المُتماثلات بامر عارض انما تتكثّر بماهيّاتها، و لا على كلّ أشياء متماثلة في أمر ذاتي، فانّ المُتماثلات بالجنس، انما تتكثّر بفصولها، بل هو خاصٌّ بمتماثلات نوعيّة محصّلة من شأنها ان توجد في الخارج، غير مختلفة إلّا بالعوارض. و لما لم يكن الوجود كذلك، فقد سقط النّقص الذي اورده الفاضل الشارح بانّ الوجود، يتكثّر في الواجب و الممكن، من غير مادّة.

• تذنيب •

«قد حصل من هذا انّ واجب الوجود واحد بحسب تعيّن ذاته، وانّ واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلاً».

هذه نتيجة لما مضى.

و افاد بقوله: «بحسب تعيّن ذاته»، انّ التّعيّن ليس زائداً على ذاته.^(٢) فانّ التّعيّن انما

١ - قوله: «و اما الذي يقبل التّكثّر لذاته، أعني المادّة، فلا يحتاج في ان يتكثّر الى قابلٍ آخر»، اعلم أنّه قد تكرّر في هذا الكتاب، أن تكثر المادّة و اختلافها لذاتها و ليس كذلك، فانّ الصّورة لما كانت علة لوجود المادّة، كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعاً على ما اشرنا اليه، في بحث اثبات الهيولى.

فالحق في الجواب: انّ تكثر المادّة بحسب تكثر الصّورة، و تكثرها، ليس لتكثر المادّة، بل للمادّة نفسها فلا دور.

- فان قلت: نحن نعلم بالضرورة أنّه لو لا تغاير المحليّن، لم يتغاير الحالان، كما أنّه لو لا تغاير الحالين، لم يتغاير المحلان، فالدّور لازم.

- فنقول: هذا لا يستلزم توقّف كلّ من المتغايرين على الآخر، بل التّلازم بينهما، كما في المتضايقين، م.

٢ - قوله: «و افاد بقوله بحسب تعيّن ذاته انّ التّعيّن، ليس زائداً على ذاته»، لانّ معناه انّ الواجب واحد بالشّخص، فلا يكون تعيّنّه زائداً اذ التّعيّن، انما يزيد على الذات اذا تكثر، وفيه

يكون زائداً عند كون الذات مقولة على كثرة.

• اشارة •

«لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع، لوجب بها و لكان الواحد منها او كل واحد منها، قبل واجب الوجود و مقوماً لواجب الوجود و مقوماً لواجب الوجود. فواجب الوجود، لا ينقسم في المعنى و لا في الكم.»
يُريد نفى التركيب و الانقسام عن واجب الوجود، على وجه كلى. و سيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل.

و التركيب قد يكون من أجزاء تتقدم المركب، كالعناصر للمركبات، و قد يكون من جزء أصل يتقدم المركب كخشب السرير و جزء آخر، يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير و لا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير. و الانقسام قد يكون بحسب الكمية^(١)، كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة، و قد يكون

نظراً، لجواز ان يزيد التعيين و لا يكون الذات مقولة على كثرة، كما اذا كانت علة للتعيين، أو لم يكن ينحصر في شخص أما لان المبدأ كاف في فيضانه، كما في العقول، او لوحدة القابل، كما في الافلاك، قبل الذات اذا لم يكن مقولة على كثرة لم يشاركها غيرها في الماهية، فماهيتها مخالفة الى الحقيقة لسائر الماهيات، فيكون ماهية معينة متميزة بنفسها لا يحتاج الى شيء يميزها فتعيينها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج و لا يتعين الا بذاتها. و هذا الكلام، انما يتم لو كان سبب التعيين، قطع المشاركة و هو ممنوع، م.

١ - قوله: «و الانقسام قد يكون بحسب الكمية» قسم الانقسام الى ثلاثة اقسام و في بيان الحصر، وجوه فان الانقسام اما على أجزاء عقلية و هو الانقسام بحسب الماهية، كانقسام النوع الى الجنس و الفصل، أو خارجية و لا يخلو اما أن يكون متشابهة و هو الانقسام بحسب الكمية، أو غير متشابهة و هو الانقسام في المعنى، كما في الجسم الى الهولي و الصورة. او نقول: الانقسام اما بحسب العقل، أو بحسب الخارج و لا يخلو اما أن يكون بالقوة و هو الانقسام في الكم، او بالفعل و هو الانقسام بحسب المعنى، أى بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة، فان حقيقة الجسم، ينقسم الى الهولي و هي معنى، و الصورة و هي معنى.

- فان قلت: يرد على الوجه الاول أن الانقسام الكمى، ليس الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام،

بحسب المعنى، كما للجسم الى الهيولى و الصورة، وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس و الفصل.

وكل واحد من التركيب و الانقسام، يقتضى ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له^(١) مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل.

انعدم الكم و حصل كميات أخرى، ليست أجزاء للكم الاول، و على الوجه الثانى الانقسام فى الكم المنفصل، فانه انقسام بالفعل و ليس بالمعنى، بل بحسب الكم.

- فنقول: اقسام الكم و ان لم يكن أجزاء له فى الحقيقة، الا انه يُطلق عليها الاجزاء تسامحاً حتى يقال: انها أجزاء يحصل بعد حصول الكل. فالمراد بالاجزاء التى هى مورد القسمة، ما يقال لها اجزاء بالحقيقة، سواء كان بالحقيقة أو لا و على هذا قوله: «كما للمُتصل الى الاجزاء المُتشابهة»، و لا نسلم ان انقسام الكم المُتصل ليس فى المعنى، فان انقسامه، ليس الى الكميات، بل الى الواحدات و هى معان.

و الاوضح فى القسمة ان يُقال: الانقسام اما الى امور عقلية، كالمركب من الجنس و الفصل، أو الى امور خارجية. فاما أن يكون مُتشابهة كما فى الكم المُتصل و المنفصل فان العشرة، لا يتركب من الستة و الاربعة، بل من الواحدات و هى متشابهة، أو غير مُتشابهة و هو الانقسام بحسب المعنى، م.

١ - قوله: «وكل من التركيب و الانقسام، يقتضى ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له»، ههنا انظار: أحدها، أن هذا انما يتم لو كان منقسماً بالفعل، اما اذا كان منقسماً بالقوة، كما فى الكم، فلا يكون واجباً بالجزء، لان الجزء، ليس بموجود معه. و قوله: فان الجزء، ليس بالكل، فينقض بالاجزاء العقلية، فان الجنس و الفصل، هو النوع فى الخارج. و كذلك، لا نسلم ان الواجب لو كان ملتصقاً من أجزاء كانت مقدّمة عليه، و انما يكون كذلك، لو لم يكن الاجزاء عقلية، فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود مع الشيء و كذلك قوله: و لا فى الكم، الى اجزاء مُتشابهة، لانه لا يلزم من امتناع تركب واجب الوجود، كونه لا ينقسم فى الكم اذ لا تركيب فيه. و يمكن دفع هذه الاسئلة، لان المدعى، ليس انما نفى التركيب من الاجزاء الخارجية، و نفى الانقسام فى المعنى و الكم على ما صرح به الشيخ فى قوله: «فواجب الوجود، لا ينقسم فى المعنى و لا فى الكم» و اما معنى الانقسام بحسب الماهية فى الجنس و الفصل، فيجىء فى فصل آخر. و المراد بالكم المنفصل، المنقسم بالفعل فيكون واجباً بالجزء و يلزم من

و تقديرها في هذا الكتاب، أنَّ ذات واجب الوجود، لو التأم من شيئين أو اشياء، ليس ولا واحد منها بواجب الوجود، ثم حصل منها واجب الوجود، كالمركب من العناصر البسيطة، او كان واجب الوجود، ذا ماهية أخرى، غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود، فصارت واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحداً كان الواحد من اجزائه، يعنى الماهية المذكورة، او كل واحد منها كالشيئين أو الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوماً له، هذا خلف. فواجب الوجود، لا ينقسم

نفى التركيب، عدم الانقسام فى الكم، ولو أريد به الكم المتصل، فله وجه، لأنه لو انقسم فيه يلزم أن يكون مركباً من الهيولى والصورة وأما قوله: «او كان واجب الوجود، ذا ماهية أخرى غير الوجود»، الى قوله: «لكان الواحد من أجزائه اعنى الماهية»، فهو اعادة إشارة الى فائدة الترديد فى قوله: «و لكان الواحد منها او كل واحد منها» وهو ايضاً غير مستقيم اذ على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون كل واحدٍ منهما متقدماً عليه لا الماهية فقط.

وقال الامام فى بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من أجزائه وهو ظاهر، و منها ما يتقدم عليه بعض أجزائه، دون البعض كالجسم، فإنه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهيولى، مع الجسم لأنها اذا حصلت بالفعل فهى الجسم.

قال الشارح: الهيولى فى الكائنات الفاسدات، متقدمة بالزمان، فإن هيولى الماء، اذا صارت هواء، يكون متقدمة على الهواء قطعاً بالزمان، فضلاً عن الذات. وهذا ليس بشيء، فإن التمثيل، لا يجب أن يكون لجميع الافراد ولعل المراد بالهيولى، هيولى الافلاك. نعم يرد عليه أنه ان اراد التقدم الزمانى، فالصورة لا يتقدم على الجسم بالزمان، او التقدم الذاتى فالهيولى، أيضاً متقدمة على الجسم، لا معه. وأما قوله: «فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى»، فقد قال فيه بعض الاساتذة - رحمهم الله - إنما لم يقل: على ما هو الصورة، حتى يشمل الصورة وغيرها كما فى السرير.

وفيه نظر لأن التقدم بالذات، لازم. وقال بعضهم: المراد ان لا يذكر فى المثال الهيولى والصورة، لأنهما متقدمان على الجسم، بل يذكر فى المثال ما هو كالصورة، فان الهيئة اللاحقة للسّرير، مع السّرير وليس صورة، بل كالصورة.

وفيه ايضاً نظر، لأن الهيئة السّريرية، ان لم يكن جزءاً من السّرير، فقد خرجت عن التمثيل، وان كانت جزءاً، كانت متقدمة عليه بالذات، م.

فى المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلاً، ولا فى الكم، الى اجزاء متشابهة.
قال الفاضل الشارح: الجسم المركب من الهولى والصورة، لا يتقدمه احد جزئيه و هو
الهولى، لان الهولى، شىء بالقوة و متى حصلت بالفعل، فهو الجسم ولذلك قال الشيخ: و
لكان الواحد من الاجزاء، او كل واحد منها متقدماً.

اقول: الهولى فى الكائنات الفاسدات، تتقدم بالزمان على الجسم، فضلاً عن الذات.
فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى.

و قال: ان قيل: لعل الماهية المركبة^(١) و ان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها
واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجى وذلك بأن تكون اجزائها واجبة، أجبنا بأن
الواجب من اجزاء ذلك المركب، يتمتع ان يكون الاً واحداً لما مرّ، والباقى يكون معلولاً
له و ذلك الجزء يكون غير مركب.

قال: فظهر من ذلك ان هذه المسئلة، مبنية على مسئلة التوحيد، ولذلك أخرها الشيخ
عنها.

و اقول: المطلوب هناك، كون المركب ممكناً فى ذاته و هو ليس بمتعلق بمسئلة
التوحيد.

و القول بأنه مبنئ عليه، لا يخلو من تعسفٍ ما و ذلك ظاهرٌ.

١ - هذا سؤال عن البرهان المذكور و تقديره ان يقال: هب، ان الماهية المركبة ممكنة لكن لا
نسلم ان هذا الامكان ينافى وجوبها، و انما يكون كذلك لو لم يكن اجزائها واجبةً لا بد لها من
بيان. و فيه نظر لان الامكان بالذات، ينافى الوجوب بالذات قطعاً. و يمكن ان يقال فى توجيهه:
لا نسلم ان الماهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة و انما يكون كذلك، لو لم يكن اجزائها
واجبة، فانها اذا كانت اجزائها واجبة و كان وجودها لا يتوقف الاً على اجزائها، فهي بالنظر الى
ذاتها، يستحق الوجود فهي واجبة الوجود.

و الحاصل اننا لا نسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن و انما يكون كذلك، لو كان ذلك الغير شيئاً
خارجياً اما اذا كان من اجزائه فلا. اجاب بأن اجزائه، ان كانت ممكنة، يلزم الخلف و الاً فان كان
كل منها واجباً يلزم تعدد الواجب، او بعضها فهو الواجب و الباقى معلول.

و اعلم ان هذا التوجيه و ان كان منظمًا الاً انه لا ينطبق على كلام الامام، حيث قال: و ان كانت
ممكنة للافتقار الى اجزائها، فهو اعتراف بالامكان، فكيف يمنعه، م.

• اشارة •

«كلّ ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل، فالوجود غير مقوّم له في ماهيّة^(١) ولا يجوّزُ أن يكون لازماً لذاته على ما بان. فبقى ان يكون عن غيره.»

١ - قوله: «وكلّ ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل، فالوجود غير مقوّم له في ماهيّة»، قال الامام: لا فرق بين قولنا: الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا: غير مقوّم لماهية. وحينئذٍ لم يبق بين الموضوع و المحمول فرقٌ و يصيرُ المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءاً من ذاته، لم يكن الوجود جزءاً من ذاته. فقال الشارح: المُراد بقوله: «ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته»، ما لا يكون الوجود ذاتياً له، أعمّ من ان يكون نفس الماهيّة أو جزءاً منها، و اليه اشار بقوله: «على ما اعتبرنا قبل»، أى في المنطق.

و معنى قوله: «غير مقوّم لماهية»، أنّه لا يتوقّف عليه ماهية، بل يكون عارضاً له. فحاصل القضية أنّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له، يكون الوجود عارضاً له، و كلّ ما يكون الوجود عارضاً له يكون وجوده عن غيره، ينتج: أنّ كلّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له، يكون وجوده عن غيره، و ينعكس بعكس التقيض، الى أنّ كلّ ما لا يكون وجوده عن غيره، يكون الوجود ذاتياً له. ينضمّه الى قولنا: واجب الوجود، لا يكون وجوده عن غيره، لينتج أنّ واجب الوجود، يكون الوجود ذاتياً له، فأمّا ان يكون الوجود جزءاً له او نفس ماهية لا سبيل الى الاول، لما تقدّم من نفى التركيب. فتعيّن أنّ يكون الوجود نفس ماهيته و هو قولهم: الواجب الوجود، هو الوجود البُحت. و أمّا قوله: «أمّا الوجود المُشترك الذي لا يوجدُ إلّا في العقل»، فهو جوابٌ لما يقال: دلّ كلام الشيخ على أنّ الوجود، داخلٌ في مفهوم ذات واجب الوجود. و هو منافٍ لما ذهبتم اليه من أنّه خارجٌ عن ماهية لازم لها.

و جوابه: أنّ الخارج اللازم للوجودات الخاصّة، مطلق الوجود المشترك، و أمّا الدّاخل، فهو الوجود الخاص، فلا منافاة. اقول: لم يطلق في هذه المواضع إلّا لفظ الوجود و هو لا يدلّ على خصوصية أصلاً، على أنّا لا نشكّ في أنّ معنى الوجود، هو الكون و التّحقيق، فالوجودُ الخاص، أمّا ان يشتمل على معنى الكون و الثّبوت او لا، فان لم يشتمل، فليس بوجود قطعاً اذ لا معنى للوجود الخاصّ بالشّيء إلّا كونه و تحقّقه، و ان اشتمل على معنى الكون، كان الوجود المطلق ذاتياً له، و ايضاً لو كان الوجود المطلق عارضاً للوجودات الخاصّة. و من الضّروري المُغاثرة بين

الدّاخل في مفهوم ذات الشيء، أمّا جزء ماهيّة بالقياس الى ماهيّته و أمّا تمام ماهيّته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق. وكلّ ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء، فليس بمقوّم له في ماهيّته، بل عارضٌ من خارج. وكلّ ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته، بان يكون جزءً ماهيّته، أو تمام ماهيّته، فالوجود غير مقوّم له في ماهيّته، بل هو عارضٌ له. ولا يجوزُ أن يكون معلولاً لذاته، على ما بان في قولنا: الوجود لا يكون بسبب الماهيّة، فاذن وجوده من غيره. والمقصود أنّ الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود، لا الوجود المشترك الذي لا يوجد إلّا في العقل، بل الوجود الخاصّ الذي هو المبدء الأوّل لجميع الموجودات. وإذا ليس له جزءٌ، فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم: ماهيّته هي اتّيته.

* تنبيه *

«كلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس^(١) يجبُ به لا بذاته.»

معنى العارض والمعرض، فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعرض بالاشتراك اللفظي. - فان قلت: لو كان الوجود المطلق ذاتياً للوجود الخاصّ، فهو أمّا أن يكون جزءً الواجب أو نفسه وأيّاً ما كان، يلزم أن يكون ماهيةً كليّةً وأنّه محال لما سبق. - فنقول: الوجود ليس بكليّ وأن كان مطلقاً. فتأمل في هذا المقام، فإنّه لا يعرفه إلّا الرّاسخون في العلم، م.

١ - قوله: «كلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس»، يُريدُ ان يبيّن ان واجب الوجود، ليس بجسم ولا جسماني. أمّا انه ليس بجسماني، فلانّ واجب الوجود بذاته لا يجبُ بغيره، وكلّ جسماني، يجبُ بغيره.

و أمّا أنّه ليس بجسم، فلوجهين: أحدهما أنّ واجب الوجود، لا ينقسم في المعنى ولا في الكمّ، وكلّ جسم، ينقسم في المعنى وفي الكمّ والثّاني: أنّ واجب الوجود، ليس له متشاكل من نوعه، وكلّ جسماني وكلّ جسم، فله متشاكل من نوعه. هذا هو البيان الواضح.

و الشّارح غير ترتيب المقدّمات و زاد فيها ملاحظةً للمتن، و تقريره: ان واجب الوجود ليس بممكن معلول، وكلّ جسماني وكلّ جسم، فهو ممكنٌ معلول، أمّا ان كلّ جسماني، فهو ممكنٌ فلأنّه يجبُ بالغير لا بذاته. قال الامام: قوله كلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس، بيجبُ به،

الجسمُ المحسوس، هو الاجسام النوعية، و متعلّقُ الوجود به، ينقسمُ الى ما يتعلّق وجوده به فقط وهو معلولاته، اعني كمالاته الثّانية، و الى ما يتعلّق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانيّة.

والاولُ يجبُ بالجسم المحسوس فقط، والثاني يجبُ به وبغيره، لكن يصدق عليه ان يقال: يجب به، لانه لا يُنافى قولنا: ويجبُ ايضاً وبغيره والمقصودُ أنّ الاعراض الجسمانيّة، كلّها ممكنة بذاتها واجبةٌ بغيرها.

قوله: «وكلّ جسم محسوس، فهو متكثرٌ بالقسمة المعنويّة الى هيولى و صورة.» المقصودُ بيان انّ كلّ جسم ممكن وكبرى القياس، قوله: «فواجب الوجود، لا ينقسمُ في المعنى ولا في الكمّ»، ممّا سبق.

يفتضى ان يكون الاعرض، واجبةً بالجسم الذي هو محلّها وهذا خطأ، لانّ الاعراض وان كانت محتاجةً الى الجسم، لكنّها لا يجبُ به، بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة، لاستحال تغيّر الاعراض مع بقاء الجسم. اجاب الشارح بانّ ما يتعلّق وجوده بالجسم، اما ان يتعلّق به فقط، فيجبُ به قطعاً، او به وبغيره واذا وجب به وبغيره، يصدق ان يقال: أنّه يجبُ فلا استدراك. واما ان كلّ جسم فهو ممكن، فلوجهين: الاول، ان كلّ جسم ينقسم في المعنى وفي الكمّ، و واجب الوجود، لا ينقسمُ فيهما، فلا شيء من الجسم بواجب الوجود، بل ممكن الوجود. ويُمكن ان يقال: وكلّ منقسم في الكم والمعنى، مركّب و كلّ مركب ممكن، فكلّ جسم ممكن. الثاني: انّ كلّ جسم يوجد جسماً آخر من نوعه باعتبار ماهيّته، ان كان له نوعٌ متعدّد الاشخاص، او باعتبار الجسميّة ان لم يكن له نوعٌ لما سبق انّ الجسميّة طبيعةٌ نوعيّة.

ومحصّله انّ كلّ جسم يوجد شيء آخر من نوعه، وكلّ ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلولٌ لما ثبت انّ الطّبيعة المتعدّدة في الخارج، يكون معلولة، لانّ تعدّدها لا يكون لذاتها، بل لغيره، فكلّ جسم معلول. وقوله: «معنى لفظه أنّا ناقضٌ لمعنى الثّني»، معناه انّ الاستثناء، مفرغٌ من غير نوعه وفيه معنى الثّني، فيكون تقدير الكلام: انّ كلّ جسم فتجد جسماً آخر من نوعه او ممّا ليس من نوعه أنّا باعتبار الجسميّة، فأنّه من نوعه بهذا الاعتبار. ولما استنتج الشيخ من المقدّمات التي ذكرها انّ كلّ جسم محسوس وكلّ متعلّق به معلول علم انّ كبرى القياس الاول هذه القضية، فلهذا زيد في المقدّمات و أنّا لكان ما ذكرناه كافياً، م.

قوله: «وايضاً وكلّ جسم محسوس فستجد جسماً آخر من نوعه او من غير نوعه إلّا باعتبار جسيّته».

وهذا برهان آخر، على أنّ كلّ جسم ممكن. وبيانه: إنّ كلّ جسم نوعيّ فستجد جسماً آخر من نوعه، ان كان ذلك الجسم عنصرياً، أو من غير نوعه ان كان فلكيّاً نوعه فى شخصه. هذا اذا أخذت الجسم جنساً، أمّا اذا أخذته نوعاً محصّلاً على ما مرّت الاشارة اليه، فستجد لكلّ جسم على الاطلاق جسماً آخر من نوعه. فمعنى لفظة «إلّا» من قوله: «إلّا باعتبار جسيّته»، ناقضٌ لمعنى النفي فى قوله: «أو من غير نوعه».

و تقدير الكلام: إنّ كلّ جسم نوعيّ فستجد جسماً آخر من نوعه ذلك، او من نوعه باعتبار جسيّته. وهذه القضية صغرى البرهان، وكبراه ما مرّ وهى: إنّ كلّ ما تجد مشاكلاً له من نوعه، فهو معلولٌ.

قوله: «فكلّ جسم محسوس وكلّ متعلّق به معلول».

وهو الحاصل من الفصل و تبين منه أنّ الواجب، ليس بجسم ولا متعلّق به.

• اشارة •

«واجب الوجود، لا يُشارك شيئاً من الاشياء فى ماهية ذلك الشئ، لانّ كلّ ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود، واما الوجود، فليس بماهية لشيء ولا جزئاً من ماهية شيء، اعنى الاشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها، بل هو طارئ عليها. فواجب الوجود، لا يُشارك شيئاً من الاشياء فى معنى جنسى ولا نوعى. فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى، بل هو منفصل بذاته».

يُريد نفى التركيب، بحسب الماهية^(١) عن الجواب. فبين أولاً أنّه لا يُشارك شيئاً فى

١ - قوله: «يُريد نفى التركيب بحسب الماهية»، تقرير الدليل أنّ الواجب ماهية الوجود وكلّ شيء سواه ليس ماهية الوجود، فإنّ كلّ شيء سواه ممكن الوجود، فهو يقتضى امكان الوجود،

ماهيته، لأنّ ماهيّة ما سواه ليس بالوجود، بل إنّما يقتضى امكان الوجود فقط. و حقيقة الواجب، هي الوجود الواجب، ثمّ احتراز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود، فيقال: إنّ

فلو كانت ماهية الوجود، اقتضى وجوب الوجود، لأنّ ثبوت الوجود لنفسه ضروريّ، فلا يُشارك شيئاً من الاشياء فى الماهيّة قطعاً.

و السّؤال يمكن تحريره بوجهين: احدهما، أنّ الواجب يُشارك ساير الماهيّات فى الوجود، فكيف لا يُشارك شيئاً من الاشياء.

قوله و الجواب: أنّ المطلوب أنّ الواجب، لا يُشارك شيئاً من الماهيّات فى الماهية، و الوجود ليس ماهية من ماهيّات المُمكنات و لا جزء لها فمُشارك الواجب للماهيّات فى الوجود، لا يوجبُ مشاركته اياها فى الماهية. الثانى، أنّ الواجب، لمّا كان هو الوجود الواجب، يُشارك ساير الوجودات الخاصّة الممكنة فى الوجود.

و الجواب: أنّ الوجود الخاصّ للممكن، ليس ماهيته و لا جزئه، بل عارضٌ له فيكون قائماً بالغير و الوجود الواجب، قائمٌ بالذات و لا مشاركة بين القائم بالذات و القائم بالغير فى الماهية. و يُمكن ان يقرّر الجواب، بأنّ مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصّة، ليست مشاركة فى الماهية و لا جزئها، لأنّ الوجود، ليس ذاتياً للوجودات الخاصّة.

و اعلم أنّ كلام الشيخ يُمكن ان يوجّه بكلا الوجهين و الجوابين و اما الشارح فقد قرّر السّؤال بالوجه الثّانى فلا بُدّ فى جوابه من مقدّمة أخرى و هي أنّ الوجود لمّا كان طارئاً على الاشياء، يكون قائماً بالغير، فلا يُشارك القائم بالذات، او تحريرُ الجواب على الوجه الآخر، لكن يجب حينئذٍ ان يحمل قوله: «الاشياء الّتى لها ماهيّة لا يدخل الوجود فى مفهومها»، على الوجودات الخاصّة و هو خلاف الظّاهر و الّا لم يكن الى ذكرها حاجة و لو غنى بالوجود الممكن فى قوله: «يُشارك الوجود الممكن، فى الوجود»، الموجود المُمكن كان تحرير السّؤال على الوجه الأوّل و حينئذٍ لا حاجة الى زيادة تلك المقدّمة فى جوابه كما حرّراه.

و على لفظ الشيخ استدراكٌ، لأنّ معنى قوله: «لا يدخل الوجود فى مفهومها»، ليس الّا أنّ الوجود ليس نفس ماهيتها و لا جزءاً منها، فيرجعُ كلامه الى أنّ الوجود ليس ماهية شيء و لا جزء ماهية شيء و لا يكون الوجود نفس ماهيته و لا جزء ماهيته. فظاهر أنّه هذيانٌ، لكن المراد أنّ الوجود، ليس نفس ماهية شيء من الماهيّات المُمكنة، بل هو طارئٌ عليها و حينئذٍ يتّضح الكلام، م.

الواجب من حيث هو وجود واجب يُشارك الوجود الممكن فى الوجود. فقال: و
أما الوجود، فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء، بل هو طارىء على الاشياء التى
لها ماهية غير الوجود. وذلك لأن وجود الاشياء، هو كونها فى الخارج، فهو أمر عارض
لها من حيث هى معقولة بوجه ما.

فاذن، واجب الوجود، لا يُشارك شيئاً من الاشياء فى أمر ذاتي^(١) جنسياً كان او
نوعياً، فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلى ولا عرضى، بل هو منفصل
بذاته، لأن الانفصال بعد الاشتراك فى أمر ذاتي، يكون أما بالفصول او بالاعراض. أما مع
عدم الاشتراك، فلا تكون إلا بالذات.

واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك، منحلّة بما مر^(٢)، ذكره فلا وجه ليرادها و

١ - قوله: «فاذن واجب الوجود لا يُشارك شيئاً فى أمر ذاتي»، هذا ليس نتيجة لما ذكر، لأن
المذكور أن الواجب، لا يُشارك شيئاً فى ماهيته ومعناه أن ماهية الواجب، ليست عين ماهية
شيء آخر ولا جزءاً لها، لأن ماهية الواجب الوجود، ليس ماهية شيء آخر ولا أجزاء منها، اما
أن الواجب ليس له ماهية ذاتي يُشارك فيه شيئاً آخر فلم يتبين، اللهم إلا ان يقال: حقيقة واجب
الوجود، لا يُشارك شيئاً آخر فى ذاتي اذ الوجود لا جزء له، فلا جنس له ولا فصل، لكن لو ثبت
هذا الكلام، لكان كلاماً آخر. ثم لو سلم فأنما يتم ذلك لو كان وجود الفصل والخاصة لقطع
المشاركة وهو ممنوع لجواز ان يكون لمطابقة الماهية العقلية الموجود الخارجى، فإن الصورة
العقلية لا يطابقه ما لم ينضم إليها صورة الفصل.

٢ - قوله: «واكثر اعتراضات الفاضل الشارح منحلّة بما مر»، وجه الامام الكلام ههنا بان
حقيقة الله تعالى، لا يساوى حقيقة شيء آخر، لأن حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته
تعالى، مُنافية للامكان واختلاف اللوازم، يقتضى اختلاف الملزومات.

وحرّر السؤال بان مذهبك ان الوجود الواجب، يساوى الوجود الممكن فى كونه وجوداً، ثم
ليس مع ذلك الوجود شيء آخر، بل ذاته مجرد الوجود، فيكون جميع الوجودات المُمكنات
مساوية فى تمام الحقيقة لذاته تعالى.

والجواب: ان وجود المُمكنات، ليس نفس ماهيتها ولا جزءاً منها، بل عارض لها.
واستضعفه بان عروض الوجودات للماهيات، لا يُنافى مشاركة الواجب ايها فى ماهية الوجود،
وايضاً كما يخالف حقيقة الله تعالى ماهيات المُمكنات فى اللوازم كذلك يختلف وجوداتها فى

الاشتغال بجوابها.

و قوله : انّ الشيخ التزم في الاهیّات «الشفاء»، انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات، بأمرٍ زائد، اذ قال: الوجودُ لا بشرط، امرٌ مشتركٌ بين الواجب و الممكن و الوجود بشرط لا، هو ذات الواجب.

فالجوابُ: انّ شرط العدم، امرٌ زائدٌ في الاعتبار فقط و الشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب، و الشیء لا یصیرُ باعتبار عدم شیء له مرکباً، و ایضاً الشیء المتحقّق فی الخارج بذاته، لا يحتاج في انفصاله عمّا لا يتحقّق في الخارج بذاته، الى شیء غیر ذاته. انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقّق آخر مثله.

قوله : «فداته ليس لها حدّ اذ ليس لها جنسٌ و لا فصل».

قال الفاضل الشارح: هذا مبنیٌّ على انّ الحدّ لا يحصل الا من الجنس و الفصل و قد بیّنا ما فيه من البحث في المنطق.

و الجواب عنه: انّ المقصودَ هیئنا، انما كان نفی التركيب بحسب الماهیة عن واجب الوجود، فنفي الحدّ المقتضى لذلك عنه. ثم ان كان المقصودُ هو نفی التعریف الحدی،

اللازم، لانّ حقیقته یقتضی الوجوب و القيام بالذات و وجودات المُمكنات یقتضی الامکان و القيام بالغير، فان صحّ الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات، وجب ان يكون حقیقة الله تعالی مخالفة لوجود المُمكنات في الماهیة و هو خلافُ ما ذهب اليه، و كذلك قوله: انّه تعالی منفصلٌ بذاته، لانّ ذاته تعالی، لما كانت مُتساويةً لسائر الوجودات في طبیعة الوجودية و امتیاز الاشیاء في تمام الماهیة بعضها عن بعض لا بدّ ان يكون بأمرٍ من خارج و جب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بأمرٍ زائد. و قد التزم هذا في الاهیّات «الشفاء» بقوله: الوجود لا بشرط، مشتركٌ بين الواجب و الممكن. و الوجودُ بشرط لا، هو ذات الواجب و حقیقته و هذا یقتضی ان يكون امتیاز ذاته تعالی، عن غیره بهذا القید السلبی.

قال الشارح: اما الاعتراضات المبنیة على مُساواة الوجودین، فهي منحلّة بما مرّ. و اما ما نقله عن «الشفاء» فشرط العدم، ليس امراً زائداً في الخارج، بل في الاعتبار فقط. و الكلامُ انما هو بحسب نفس الامر و ایضاً وجودات المُمكنات، ليست محققة في الخارج، و انفصال الوجود الخارجی عن المعدومات، لا يحتاج الى شیء غیر ذاته، م.

فالجواب: أنك نقلت في المنطق عن الشيخ: أنه قال في «الحكمة المشرقية»: أن الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول، وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصوّرها الى حاقّ الملزومات، و تعريفها لا يقصر عن التعريف بالحدود، فهذا ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئاً و واجب الوجود اذ ليس بمركّب، فلا حدّ له، و اذ هو منفصل الحقيقة عمّا عداه فليس له لازم يوصل تصوّره العقل الى حقيقته، بل لا وصول للعقول الى حقيقته، فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحدّ.

* وهم و تنبيه *

«ربما ظن^(١) ان معنى الموجود، لا في موضوع يعمّ الأوّل و غيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر و هذا خطأ، فانّ الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجوداً لا في موضوع حتّى يكون من عرف انّ زيداً هو في نفسه جوهرٌ عرف منه أنّه موجودٌ بالفعل اصلاً، فضلاً عن كيفيّة ذلك الوجود، بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم و تشترك فيه الجوهر النوعيّة عند القوّة كما تشترك في الجنس هو أنّه ماهيّة و حقيقة أنّما يكون وجودها لا في موضوع و هذا الحمل يكون على زيد و عمر و لذاتيهما، لا لعلّة و اما كونه موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل، لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركّب منه و من معنى زائد فالذي يمكن

١ - قوله: «و ربما ظن»، تحرير السّؤال انّ الجوهر جنس و حقيقته أنّه الموجود، لا في موضوع و هو صادق على الواجب، فيكون الجوهر جنساً له، فيكون مركّباً من الجنس و الفصل.
و جوابه: أنا لا نسلم أنّه صادق على الواجب، بيانه: أنّه ليس يعني به الوجود بالفعل، أمّا أوّلاً فلاّنه لو كان المراد ذلك، فكُلّ من عرف انّ زيداً جوهر، عرف انه موجودٌ بالفعل و ليس كذلك و اما ثانياً، فلانّ الموجود بالفعل، يكون لعلّة، بل المعنى انّ الجواهر ماهية اذا وجدت في الاعيان، كانت لا في موضوع. و هذا المعنى، غير صادق على الواجب، اذ ليس له ماهية يعرضها الوجود و أنّما حقيقته عين الوجود. و لئن سلمنا انّ المراد الموجود بالفعل، و أنّه صادق على الواجب، لكن لا نسلم أنّه جنس، فانّ الموجود بالفعل، ليس جنساً للموجودات، فلا يصير جنساً باضافة أمر سلبى اليه. و اليه اشار بقوله: و اعلم... الى آخره، م.

ان يحمل على زيد كالجنس، ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلاً لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره.

واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة، كالجنس لم يصير باضافة معنى سلبى اليه جنساً لشيء، فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها، لم يصير بان يكون لا فى موضوع جزئاً من المقوم فيصير مقوماً و ألا لصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنساً للاعراض التى هى موجودة فى موضوع.»

هذا سؤال يرد على قوله: «الواجب لا جنس له»، و جواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة و عبارة الكتاب ظاهرة.

«الضد يُقال عند الجمهور على مساوٍ فى القوة ممانع. و كُلّ ما سوى الاول، فمعلول و المعلول لا يُساوى المبدأ الواجب فلا ضدّ للاول من هذا الوجه، و يُقال عند الخاصة لمُشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع، اذ كان فى غاية البعد طباعاً و الاول لا تتعلّق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع، فالاول لا ضدّ له بوجه.»

وهو غنى عن الشرح.

• تنبيه •

«الاول لا يدّ له، و لا ضدّ له، و لا جنس له، و لا فصل له، فلا حدّ له، و لا اشارة اليه، ألا بصريح العرفان العقلى.»

النّد: المثل و النظر. و الباقي ظاهر.

• اشارة •

«الاول معقول الذات قائمها فهو قَيّوم برىء عن العلائق و العهد و المواد و غيرها ممّا يجعل الذات بحال زائدة. و قد علم انّ ما هذا حكمه، فهو عاقل لذاته معقول لذاته.»

يُريد اثبات العلم للواجب الوجود. فقال: «الاول معقول الذات»، لأنه غير قائم بنفسه، لأنه غير متعلّق الوجود بالغير فهو قَيّوم.

و قد مرّ تفسير القَيّوم، برىء عن العلائق: اى عن جميع أنحاء التعلّق بالغير، و عن

العهد: اى عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى ذلك. يقال: فى الامر عهدة: اى لم يحكم بعد. وفى عقل فلان عهدة، اى ضعف. وعهده على فلان: اى ما ادرك فاصلاحه عليه، وعن المواد: اى الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الجوئية، وعن المواد العقلية كالماهيات، وعن غيرها ممّا يجعل الذات بحال زائدة: اى عن المُشخصات والعوارض التى يصير المعقول بها محسوساً او مخيلاً او موهوماً، والباقي ظاهر.

وقد احاله على ما تبين فى النمط الثالث.

• تنبيه •

«تأمل، كيف لم يحتجّ بياننا لثبوت الاول و وحدانيته وبرائته عن الصّمات الى تأمل غير نفس الوجود، ولم يحتجّ الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب اوثق واشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الواجب. والى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى: «سرّهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم، حتّى يتبين لهم أنّه الحقّ».

اقول: انّ هذا، حكم لقوم، ثم يقول: «أو لم يكف برّبك أنّه على كلّ شىء شهيد».

اقول: انّ هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به، لا عليه.

المُتكلّمون يستدلّون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق. وبالنظر فى احوال الخليقة على صفاته، واحدة فواحدة.

والحكماء الطبيعيّون، ايضاً يستدلّون بوجود الحركة على محرّك، وبامتناع اتصال المحرّكات لا الى نهاية على وجود محرّك أوّل غير متحرّك، ثم يستدلّون من ذلك على وجود مبداء أوّل.

وامّا الالهيّون، فيستدلّون بالنظر فى الوجود وأنّه واجب أو ممكن على اثبات واجب، ثم بالنظر فيما يلزم الوجود والامكان على صفاته، ثم يستدلّون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد.

فذكر الشيخ، ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنّه اوثق واشرف وذلك لانّ

اولى البراهين^(١) باعطاء اليقين، هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، واما عكسيه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلّة، فربما لا يعطى اليقين و هو اذا كان للمطلوب علّة لم يعرف آلا بها كما تبين في علم البرهان، ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق» أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد»، اعنى: مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق، و مرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء، بازاء الطريقتين.

ولما كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصدّيقين، فان الصدّيق هو ملازم الصدق.

١ - قوله: «و ذلك لانّ اولى البراهين»، ان قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب استدلال بالعلّة على المعلول و آلا لزم ان يكون الواجب معلولاً.

قلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول، هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته. فان في الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود اولاً، ثم نستدل به على سائر الموجودات. و اما القوم، فيثبتون سائر الموجودات، و يستدلون بها على وجود واجب الوجود.

وبعبارة أخرى، نحن نثبت الحق و نستدل به على الخلق و اما هم، فيثبتون الخلق و يستدلون به على الحق. فطريقتنا اشرف و اوثق. واللّه تعالى، اعلم بالصواب و اليه المرجع و المئاب، م.

النَّموذج الخامس

في الصنعة و الابداع

النَّمط الخامس فى الصنع و الابداع^(١)

يُرِيد بالصَّنْع، ايجاد الشَّيْء مسبوقاً بالعدم، على ما فسرّه فى الفصل الاول من هذا النمط، و بالابداع ما يقابله و هو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم، على ما سنبينه فيما بعد.

* وهم و تنبيه *

«انه قد سبق الى الاوهام^(٢) العامية انّ تعلق الشئ الذى يستونه مفعولاً بالشئ

١ - قوله: «النَّمط الخامس فى الصَّنْع و الابداع»، الابداع اما أن يكون مسبوقاً بالعدم او لا، و الاول هو «الصنع» و الثانى «الابداع»، م.

٢ - قوله: «قد سبق الى الاوهام»، ذهب المُتَكَلِّمُونَ الى انّ تعلق المفعول من جهة الحدوث: أى خروجه من العدم الى الوجود، او الاحداث: و هو اخراجه من العدم الى الوجود و هو المعنى المُشْتَرَك بين معانى الفعل و بين الصَّنْع و الابداع.

- فان قلت: قوله: المعنى المشترك، هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل، تفسيرُ لاحداث بالحدوث و قوله: اعنى احداث الفاعل اياه، تفسيرُ للحدوث بالاحداث.

- فنقول: حصول الوجود عن الفاعل، ملازمٌ لتحصيل الفاعل اياه، فيصحّ التعبير عن كُلِّ منهما بالآخر و الغرضُ التنبيه على صحّة استعمال كُلِّ من العبارتين فى هذا المقام. و انما قال: للمعنى المشترك بين معانى الفعل و الصنع و الابداع، و لم يقل: معناها، و ان كان ظاهرُ كلام الشيخ ذلك، لانّ هذه الالفاظ، ليس مترادفةً، بل مختلفةٌ الدلالة فى اللغة، كما سيجىء. نعم المعنى المشترك بين معانيها، هو الاحداث.

- فان قلت: هذا منافٍ لما سبق من اشتراك الابداع بين الصَّنْع و الابداع.

الَّذِي يَسْتَوْنَهُ فاعلاً، هو من جهة المعنى الَّذِي يَسْتَوْنَهُ^(١) العامّة المفعول مفعولاً و الفاعل فاعلاً و تلك الجهة أنّ ذلك أوجد و صنع و فعل و هذا أوجد و فعل و صنع. كُلّ ذلك، يرجع الى أنّه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن، و قد يقولون: أنّه اذا أوجد، فقد زالت الحاجة الى الفاعل، حتّى أنّه لو فقد الفاعل، جاز ان يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء و قوام البناء، و حتّى أنّ كثيراً منهم، لا يتحاشى ان يقول: لوجاز على البارى تعالى العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم، لأنّ العالم عنده أنّما احتاج الى البارى تعالى، فى ان أوجده، اى اخرجه من العدم الى الوجود، حتّى كان بذلك فاعلاً فاذا قد فعل و حصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن

- فنقول: كأنه جعل الایجادَ مشتركاً بين معنيين عموماً و خصوصاً.

ثمّ أنّ قوماً منهم قالوا: أنّ الفاعل، اذ أوجد المفعول و اخرجه من العدم، فقد زال احتياجه اليه، حتّى لو جاز العدم على البارى، لما ضرّ وجود العالم. و اكثرهم على أنّ الاحتياج، لا يزول بعد الایجاد، فان المفعول، يحتاج الى اعراض يوجدها الفاعل فيه. فهو و ان لم يحتج، فى أصل الوجود الى الفاعل، إلّا أنّه يحتاج الى البقاء. و لهذا قال: و قد يقولون.

و الجواب عن شبهتهم: أمّا عن شبهة البناء: فهو أنّا لا نسلّم أنّ البناء، فاعل للبناء، بل البناء، يحدث ميولاً قسريةً فى الاحجار والالآت، و يحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معيّنة فيحصل لها أوضاع و اشكال على الترتيب الَّذِي يضعها بعضها فوق بعض. و تلك الاوضاع و الهيئات، هى البناء، و البناء سببٌ لحركات الالآت، و الحركات معدّاتٌ لحصول البناء. فهو سببٌ لمعدّات البناء لا فاعل له.

و أمّا عن الشبهة الثانية: فلا نسلّم لزوم تحصيل الحاصل و أنّما يلزم لو كان التأثير هو تحصيل الوجود و اخرجه من العدم، و ليس كذلك، بل التأثير هو استتباع المؤثر له و تعليقه به، بحيث لو انعدم المؤثر، انعدم الاثر و يستحيل وجوده بدون وجود المؤثر. و مثل بالترتيب العقلى الَّذِي بين النور و الشمس، و بالصورة الحاصلة فى المرآت مادام ذو الصورة على المحاذاة.

و عن الشبهة الثالثة: أنّا لا نسلّم أنّه لو كان محتاجاً الى الفاعل بعد حدوثه، لكان محتاجاً اليه فى وجوده مطلقاً حتّى يلزم التسلسل بل يكون محتاجاً اليه من حيث الوجود الواجب بالغير. و حينئذٍ يندفع التسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات، م.

العدم حتى يحتاج الى الفاعل، وقالوا: لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود، لكان كل موجود مفتقراً الى موجد آخر، والبارى ايضاً موجودٌ وكذلك الى غير النهاية. ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك وفيما يجب ان يُعتقد فى هذا.

الجمهور يُظنون ان احتياج المفعول الى فاعله، انما هو للمعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعنى، احداث الفاعل اياه فقط، فاذا حدث، فقد استغنى عنه حتى ان فنى الفاعل، بقى المفعول موجوداً، وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيان:

احدهما، مشاهدة بقاء الفعل كالبناء، بعد فناء الفاعل كالبناء.

والثانى، الاستدلال وقد ذكر منه وجهين: احدهما، ان ايجاد الفاعل حال وجوده، يكون تحصيلاً للحاصل وهو خلف. والثانى: ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً الى الفاعل، لكان محتاجاً اليه فى وجوده، واذن لكان الفاعل ايضاً كذلك ويتسلسل.

فقوله: «انه قد سبق الى الاوهام العامية»، الى قوله: «بعد ما لم يكن»، اشارة الى تقرير الوهم، حسب ما يعتقده العامة. وقوله: «وقد يقولون: انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل»، الى قوله: «وقوام البناء»، اشارة الى نظر اهل التمييز منهم فى ذلك واستدلالهم بالمشاهدة.

وقال الفاضل الشارح: وانما قال: «وقد يقولون» ولم يقل: ويقولون، لان اكثر المتكلمين، لا يقولون بذلك. وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً الى الفاعل، لكن جعلوه محتاجاً الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء، عند من يثبتته منهم، او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبتته. فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجاً الى الفاعل فى وجوده، لكن جعلوه محتاجاً الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى وجوده. فاذن، هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث، وانما من عداهم فهم القائلون بذلك.

وقوله: «لان العالم عنده انما احتاج الى البارى»، الى قوله: «حتى يحتاج الى الفاعل»، اشارة الى استدلالهم الاول المذكور، وقوله «وقالوا: لو كان يفتقر الى البارى من حيث هو موجود»، الى قوله: «الى غير النهاية»، اشارة الى استدلالهم الثانى.

• تنبيه •

«يجب علينا ان نحلل^(١) معنى قولنا: صنع و فعل و اوجد، الى الاجزاء البسيطة من مفهومه، و يحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي.»

لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل، انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد، اراد أن يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ. و هو قولنا: موجود بعد العدم، بسبب شيء، الى اجزائه البسيطة، و ينظر فيه أ جميع اجزائه معتبرة في الاحتياج، ام بعضها معتبرة فيه فقط، الباقي مقارن لذلك البعض بالعرض؟ ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل.

اقول: و انا استعملت لفظ «المحدث»، بدل قوله: «موجود بعد العدم بسبب شيء»، للتخفيف.

فقوله: «فتقول: اذا كان شيء من الاشياء معدوماً ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما، فأتا نقول له: مفعول و لا نبالي الآن^(٢)، كان احدهما محمولاً عليه الآخر، مُساوياً

١ - قوله: «يجب علينا ان نحلل»، لما كان مذهب الحكماء، ان تعلق المفعول بالفاعل، من جهة انه موجود، ليس بواجب بالذات، اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب و ابطال ما سبق الى اوهام الجمهور، فقال: اذا كان شيء معدوماً، ثم وجد بسبب، فذلك الموجود بالغير بعد العدم نسميه مفعولاً، سواء كان هذا معناه، او انقص منه حتى يكون المفعول اخص، او ازيد حتى يكون اعم. فالمراد بالمساواة، ليس تلازم المعنيين في الصدق، اذ ليس هيهنا الا معنى واحد؛ بل المساواة في اطلاق الاسم، حتى أن كل شيء يُطلق عليه اسم المفعول، يُطلق عليه اسم المحدث و بالعكس. و انما سماه مفعولاً تسهيلاً، فانه اذا اراد أن يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ، فيسهل لاختصاره. و اذ قد سماه بالمفعول و كان المتكلمون يزدون في معناه و يقولون: المفعول هو الصادر بشعور و اختيار. حدس انه ربما يتوهم أن ما ذكره المتكلمون، أنسب بالعرف من اصطلاحه و لهذا استدل من العرف بأن اصطلاحه اوفق، و ايضاً لما كان المفعول، في زعم قوم اعم من معنى المحدث، و في زعم المتكلمين اخص منه و اصطلاحه ايضاً اخص، فربما يظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون، و لهذا بين فساد مذهبهم في ذلك، حتى لا يقع هذا الغلط، م.

او اعمّ او اخصّ، حتّى يحتاج مثلاً الى ان يزداد، فيقال: موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ، بتحرك من الشئ وبمباشرة وبآلة وبقصدي اختياري، او غيره، او بطبع، او تولّد، او غير ذلك، او بشئ من مقابلات هذه.

فلسنا نلتفت الآن الى ذلك، على ان الحقّ انّ هذه الامور، زائدة على كون الشئ مفعولاً.

والذي يقابله ويكون بسببه، فانا نقول له: فاعل. والدليل على هذه المساواة، أنّه لو قال قائل: فعلٌ بآلة او بحركة، او بطبع، لم يكن اورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً، او يتضمّن تكريراً في المفهوم. اما النقض فمثلاً لو كان مفهوم الفعل، يمنع عن ان يكون بالطّبع، فاذا قال: فعل بالطّبع، كان كأنه قال: فعل ما فعل. واما التكرير فمثلاً لو كان مفهوم الفعل، يدخل فيه الاختيار فاذا قال: فعل بالاختيار كان كأنه قال: انسان حيوان.»

معناه انا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول، سواء كان احدهما مقولاً على الآخر مساوياً حتّى يكون كلّ مفعول محدثاً وكلّ محدث مفعولاً، او اعمّ حتّى يكون كلّ محدث مفعولاً ولا ينعكس، او اخصّ حتّى يكون كلّ محدث مفعولاً ولا ينعكس، او اخصّ حتّى يكون كلّ مفعول محدثاً ولا ينعكس.

ثمّ اشتغل ببيان كيفة التفاوت بين المعنيين وذكر انّ المفعول، انما يكون اخصّ من المحدث، اذا كان معنى المحدث، يصيرُ بزيادة معنى مخصّص مساوياً لمعنى المفعول، و اشار الى الزيادات.

فذكر اولاً التّحرّك، فانّ المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل، وقد لا يكون. ثمّ المباشرة والآلة، والمحدث بالمباشرة، يقابله المحدث بآلة من وجه.^(١)

١ - قوله: «والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه»، المحدث انما ان يكون حدوثه عن الفاعل، لا بتوسط شئ وهو المحدث بالمباشرة، وانما ان يكون حدوثه بتوسط شئ وتلك الوسطة، انما ان يكون من الفاعل ايضاً او لا، فان كان ايضاً من الفاعل، فهو المحدث بالتوليد، كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه ايضاً وان لم يكن من الفاعل، فهو المحدث بالآلة، فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشتماله على وسط، ليس من الفاعل ايضاً. والاختيار والطّبع، متقابلان من وجه، فان الاختيار لا يبدّ فيه من

و هو ظاهرٌ، و يقابله المحدث بالتولّد من وجه. و ذلك أنّ بعض المتكلّمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلاً: حدوث بالتولّد، لأنّ الجسم، يحدث أولاً اعتماداً ثمّ يتولّد من ذلك الاعتماد الحركة، و يقولون لحدوث الاعتماد عنه: حدوث بالمباشرة.

ثمّ ذكر الاختيار و الطّبع و هما مُتقابلان من وجه و الحدوث بهما ظاهرٌ. و المقصود بيان أنّ المفعول، لو كان مثلاً مُساوياً للمُحدث بالاختيار او بالتولّد، لكان اخصّ من المحدث المطلق. و انما ذكر ذلك لأنّ المتكلّمين يطلقون الفعل على كلّ احداث يكون بارادة فاعلة و هو اخصّ من الاحداث المطلق.

و الحكماء يطلقونه على معنى يعمّ الاحداث و الابداع، فاستعمله الشيخ ههنا على أنّه مساوٍ للاحداث، و استعمل المحدث على أنّه مساوٍ للمفعول،^(١) و الّذى يقابله يعنى المحدث على أنّه مساوٍ للفاعل. و اشار مع ذلك، الى أنّ المتكلّم، ليس فى هذا التّخصيص بمصيب و ان كان هذا البحث لفظياً. و ذلك لأنّ الزّيادات، ليست بداخلة فى مفهوم الفعل.

و استدلّ عليه بأنّ مفهوم الفعل، لو كان مشتملاً على بعض تلك الزّيادات، لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه فى اللفظ، مقتضياً للتّناقض، او كان انضمام عين ذلك البعض اليه، مقتضياً للتّكرار، و العرف يشهد بخلاف ذلك.

قال الفاضل الشارح: هذا البحث، لغوئى صرف. و المتكلّون يلتزمون كون احدهما تكريراً و كون الثّانى تناقضاً، و يصرّحون به، فلا معنى لالزام ذلك عليهم. قال: و الانصاف أنّ الحقّ معهم لأنّ أهل اللّغة، لا يسمّون النّار فاعلةً للاحراق، و لا الماء فاعلة للتّبريد. و المرجع فى امثال هذه المباحث، الى الادباء، و اذ كان الامر كذلك، صحّ ما قلناه.

الشّعور، و الطّبع لا يجبُ فيه ذلك، م.

١ - قوله: «و استعمل المحدث على أنّه مساوٍ للمفعول»، الانسب ان يقال: استعمل المفعول على أنّه مساوٍ للمحدث، و الفاعل على أنّه مساوٍ للمحدث، كما استعمل الفعل على أنّه مساوٍ للاحداث. فانّ الشيخ لم يستعمل المحدث و لا المحدث، بل المفعول و الفاعل، م.

اقول: ليس هذا البحث، خاصاً بلغة دون لغة^(١) و لذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ «الصنع» و «الفعل» و «الايجاد»، مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية، بل اوردها جميعاً تنبيهاً على ان المقصود، هو المعنى المشترك بينها. ولما كان الفعل منها، كانه اذل على ذلك المعنى مجرداً، والايجاد والصنع كأنهما اشمل لاعتبار شيء آخر، فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما.

و انما عدل المتكلمون عن العرف، لادعائهم ان نصوص التزيل و اهل اللغة بان الله، فاعل يطابق قولهم بانه فاعل بارادة ان الفاعل في اللغة، هو الفاعل بالارادة. فرد الشيخ ذلك عليهم، باستشهاد العرف. ولو أنهم قالوا: نحن نسطح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل.

و قول هذا الفاضل: ان الحق معهم، من جهة اللغة، لان اهل اللغة لا يقولون للنار، فاعل للاحراق و لا للماء فاعل للتبريد، ليس بشيء و الدليل عليه، ما جاء في كلامهم: توقوا اول البرد و تلقوا آخره، فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم. و قول الشاعر:

و عینان، قال الله کونا، فکانتا
فعولان بالابدان ما يفعل الخمر

و امثال ذلك، فانها اكثر من ان يحصى.

و بالجملة، اذا جاز من حيث اللغة ان يقال: البرد و الخمر، فما المانع من ان يقال: فعل بغير ارادة؟ فان ادعى احد أنه مجاز، فعليه الدليل، مع ان دعوى المجاز تقتضى تسليم

١ - قوله: «اقول: ليس هذا البحث خاصاً بلغة دون لغة»،

- ان قيل: كلام الامام، ان الشيخ بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار، او بالطبع، او بالآلة، الى غير ذلك. و ليس هذا الا بحثاً لغوياً ليس من شأن الحكيم، و ليس في جواب الشارح ما يدفعه.

- قلنا: جواب الشارح ان هذا لا يتعلق باللغة، بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال: فانا نقول: انه مفعول و لهذا جمع بين الالفاظ الثلاثة مع اختلاف دلالاتها في اللغة. فان الصنع و الایجاد، يدلان في اللغة على شعور و اختيار، بخلاف الفعل، و وضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينها، لانه اذل عليه. و اما المتكلمون، فيزعمون ان الفاعل في اللغة، لا يطلق الا على الفاعل بالارادة. فرد الشيخ عليهم باستشهاد العرف، م.

صحة الاستعمال. وذلك يدلُّ على خلو الكلام عن التناقض، على أنَّ أهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما، فقط. وهذا يدلُّ على ما ذهبنا اليه.

قوله: «فاذا كان مفهوم الفعل ذلك، او كان بعض مفهوم الفعل، فليس يضرنا ذلك في غرضنا، ففي مفهوم الفعل وجودٌ وعدمٌ وكون ذلك الوجود بعد العدم، كأنه صفة لذلك الوجود محمولةً عليه. فاما العدم، فلن يتعلّق بفاعل وجود المفعول، واما كون هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم، فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل. اذ هذا الوجود، لمثل هذا الجائر العدم، لا يُمكن ان يكون الّا بعد العدم، فبقي ان يكون تعلّقه من حيث هو هذا الوجود، اما وجود ما ليس بواجب الوجود، واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم.» لما ذكر أنّه اصطلح هيئتها^(١) على أنَّ معنى الفعل، هو حصول وجود، بعد العدم عن سبب ما، سواء كان هذا المعنى، هو نفس المفهوم منه - كما اصطلح عليه - او بعض المفهوم، منه - كما ذهب اليه المتكلّمون - فانّ هذا الخلاف، لا يضرُّ في مقصوده، شرعاً في

١ - قوله: «لما ذكر أنّه اصطلح هيئتها»، حقّق البحث في المقامين، احدهما ان المتعلّق بالفاعل اى شيء هو، والثاني جهة التعلّق. اما في المقام الاول: فهو اذا وجد شيء بعد عدم، بسبب شيء آخر، فلا شك انّ هناك وجوداً بعد عدم، بسبب ذلك الشيء سواء كان ذلك الوجود بعد العدم فعلاً او لم يسم، فلا يضرُّ في ذلك الفرض. فهناك ثلاثة أشياء: الوجود، و العدم، وكون الوجود بعد العدم. فالتعلّق بالفاعل، ليس هو العدم، لأنّه نفى صرف، لا يحتاج الى فاعل، ولا كونه وجوداً بعد عدم، لأنّه وصفٌ يعرض هذا الوجود لذاته. فتعيّن ان يكون المتعلّق الوجود، اما من جهة الحدوث، او من جهة الامكان.

قال الامام: البحث هيئتها اما عن أنَّ المحتاج الى الفاعل من المفعول، أي شيء هو، اهو عدمه السابق، او الوجود الحاصل، او كونه مسبوقاً بالعدم؟ وكلام الشيخ في هذا الفصل، مجملٌ ومحمّلٌ لكل واحدٍ من الامرين. اما البحث عن المحتاج الى الفاعل، فهو ما ذكرناه، واما البحث عن علة الاحتياج، فهو انّ العدم السابق، لا يجوز ان يكون علةً له، ولا الحدوث، أعني كون الوجود بعد العدم، لأنّه كيفيةٌ مفترقة الى الوجود الى آخره.

فيقال له: اما انّ كلام الشيخ مجملٌ فغير مستقيم، بل صريحٌ في الامر الاول، واما انّ الحدوث، لا يجوز ان يكون علة الاحتياج، فهو فائدة أفادها غير متعلّقة بما في الكتاب، م.

تحليل ذلك المعنى، وذكر أنه يشتمل على ثلاثة أشياء؛ وجود، وعدم، وكون الوجود بعد العدم، ثم يبين أن العدم ليس متعلقاً بالفاعل، لأنه لا شيء وأن كون الوجود بعد العدم أيضاً ليس متعلقاً به، لأنه صفة واجبة لمثل هذا الوجود، فإن كثيراً من الممكنات يلحقها اوصاف تجب بما هيئاتها لذواتها لا بشيء آخر. فبقى أن يكون المتعلق بالفعل، هو الوجود وليس هو الوجود العام. فإن وجود الواجب، لا يتعلق بالفاعل. فاذن، هو أما وجود شيء ليس بواجب، وأما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول أعظم من الثاني وسنبين في الفصل التالى لهذا الفصل، أن المتعلق بالفاعل أولاً وبالذات، أيهما هو.

وقد ذكر القاضل الشارح: أن البحث ههنا، يجب أما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل، او لتعيين سبب الاحتياج. وكلام الشيخ، مجمل ومحتمل لهما، ألا أن حملهُ على الاول اولى.

قال: وسبب الاحتياج عند الحكماء، هو الامكان وعند المتكلمين، هو الحدوث وهو باطل، لأن الحدوث، كيفية للوجود متأخرة عنه، وهو متأخر عن اليجاد المتأخر عن الاحتياج، الى الفاعل المتأخر عن علّة الاحتياج. فلو كان الحدوث علّة للاحتياج لتأخر عن نفسه، بهذه المراتب.

اقول: هذه فائدة أفادها، لكنّها غير متعلّقة بالمتن.

* تكملة و اشارة * (١)

١ - قوله: «تكملة و اشارة» هذا هو البحث في المقام الثاني. وهو أن الوجود المتعلق بالفاعل، من أي جهة يتعلق؛ من جهة أنه ليس واجباً بالذات، او من جهة أنه مسبوق بالعدم؟ فنقول: غير الواجب بالذات، اعظم من المسبوق بالعدم، لأن غير الواجب بالذات، اذا نظر الى مفهومها، اما ان يكون دائماً او غير دائم والمسبوق بالعدم، لا يكون ألا غير دائم وكل واحد من غير الواجب بالذات والمسبوق بالعدم، يحمل عليه أنه متعلق بالغير، اما المسبوق بالعدم فظاهر، واما الغير الواجب بالذات، فلأن وجوده، اذا لم يكن من ذاته، يكون من غيره قطعاً. والمحمول على امرين بينهما عموم و خصوص يكون للاعم بالذات وللأخص بالواسطة. فيكون تعلق الوجود بالفاعل، من حيث أنه ليس بواجب بالذات.

«فَالآنَ لِنَعْتَبِرَ أَنَّهُ لَا يَإْتِي الْأَمْرَيْنِ يَتَعَلَّقُ؟ فنقول: أَنَّ مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره، لا يمتنع أن يكون على أحدهما واجب الوجود بغيره دائماً، والثاني واجب الوجود بغيره وقتاً ما. فَإِنَّ هَذَيْنِ، يَحْمِلُ عَلَيْهِمَا وَاجِبُ الوجود بغيره، و يسلب عنهما واجب الوجود بذاته، من حيث المفهوم، أو يمنع شيء من خارج. و أمّا مسبوقُ العدم، فليس له إلّا وجهٌ واحدٌ. فهو في مفهومه اخصّ من المفهوم الأول والمفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلّق بالغير وإذا كان معنيان، أحدهما اعمّ من الآخر و يحمل على

و قوله: إذا ثبت هذا، ثبتَ أَنَّ التعلّق بالغير، يكون للمسبوق بالغير دائماً، تفريع المقصود، فأنّه لما استدُلَّ على أَنَّ التعلّق للوجوب بالغير، ثمّ اكّده بأنّ التعلّق ليس لكونه مسبوقاً بالعدم، رتب عليه أَنَّ التعلّق بالفعل، ثابتٌ دائماً إبطالاً لما ظنّه الجمهور.

و النّظر من وجوه، فَإِنَّ الْمُرَادَ بقوله: غير الواجب بالذات اعمّ من المسبوق بالعدم، أمّا العموم بحسب الخارج، أو بحسب المفهوم، فإن كان المراد العموم بحسب الخارج، فلا نسلم أنّ غير الواجب اعمّ، بل كلّ ما هو غير الواجب، محدث. وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم، و أن كان المراد العموم بالنّظر الى المفهوم، فلا نسلم، أَنَّ الواجب بالغير اعمّ مطلقاً من المسبوق بالعدم، فإن مفهوم المسبوق بالعدم، لا يقتضي أن يكون واجباً بالغير، كما فرض الشيخ أنّه لو كان المسبوق بالعدم واجباً لذاته، لم يتعلّق بالغير، فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعمّ من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك و مفهوم المسبوق بالعدم، شيء له السبق بالعدم و ذلك الشيء، يُمكن أن يكون واجباً لذاته.

غاية ما في الباب، أَنَّ الدليل من الخارج، دلّ على أَنَّ كُلَّ مسبوق بالعدم، فهو واجبٌ بالغير، لكن هذا لا يستدعي خصوصية بحسب المفهوم. فيكون عموم من وجه لا مطلقاً.

ولئن سلّمناه، لكن لا نسلم، أَنَّ المحمول على امرين، بينهما عمومٌ و خصوصٌ في المفهوم، يكون للاعمّ = أولاً و للاخصّ ثانياً. و أمّا يكون كذلك، لو كان ذاتياً للاخصّ، فإن الكاتب و الانسان، يحمل عليهما النّاطق، و الكاتب، اعمّ بالمفهوم من الانسان، مع أَنَّ النّاطق ليس للكاتب أولاً بالذات، و الواجب بالغير، ليس بذاتي للمسبوق بالعدم و من ادّعى ذلك، فعليه الدليل.

و قوله: فاذن، لو كان لحوقه للاخصّ بذاته، لما كان لاحقاً لغير الاخصّ، ليس بتام لأنّا لا نسلم أنّه لو لحق الاخصّ بالذات، لم يلحق غير الاخصّ بالذات. غاية ما في الباب، أنّه يلحقهما بحسب الذات، لكنّه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم، م.

مفهوميهما معنى، فإنّ ذلك المعنى للاعمّ بذاته أولاً، وللأخصّ بعده ثانياً، لأنّ ذلك المعنى، لا يلحق الاخصّ إلّا وقد لحق الاعمّ من غير عكس، حتّى لو جاز هيئتها ان لا يكون مسبوق بعدم، يجب وجوده بغيره ويمكن له في حدّ نفسه لم يكن هذا التعلّق.

فقد بان أنّ هذا التعلّق، هو بسبب الوجه الآخر ولأنّ هذه الصّفة، دائمة الحمل على المعلولات، ليس في حال الحدوث فقط. فهذا التعلّق، كائن دائماً، وكذلك لو كان لكونه مسبوق بعدم، فليس هذا الوجود أنّما يتعلّق حال ما يكون بعد عدم فقط، حتّى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل.

يريد أن يبيّن أنّ الوجود المتعلّق بالغير، المذكور في الفصل المتقدّم، أنّه لو كان ممكناً لذاته واجباً لغيره يتعلّق بالغير، ام لكونه محدثاً مسبوقاً بعدم؟ فإنّ بذلك فساد ما ذهب اليه الجمهور.

فذكر أوّل من هذين المعنيين، اعمّ من الثاني. وذلك لأنّ الممكن الموجود وهو الواجب بغيره، يُمكن أن ينقسم الى غير مسبوق بعدم وهو الواجب بغيره دائماً، والى مسبوق بعدم وهو الواجب بغيره وقتاً ما. فاذن، الواجب بالغير، يشتمل على هذين القسمين، من حيث المفهوم إلّا أن يمنع شيء من خارج المفهوم. فالواجب بالغير، اعمّ من حيث المفهوم، وقد يحمل عليهما معاً التعلّق بالغير.

وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكُبراه أنّ كلّ معنيين، احدهما اعمّ من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث، فإنّ ذلك المعنى، يكون للاعمّ أولاً وبالذات وللأخصّ بعده وبسببه. وبيان ذلك: أنّ ذلك المعنى، لا يلحق الاخصّ إلّا وقد لحق الاعمّ، ويمكن أن يلحق الاعمّ من غير أن يلحق الاخصّ. فاذن، لو كان لحوقه للأخصّ بذاته، لما كان لاحقاً لغير الاخصّ. ولما ثبت ذلك، انتج القياس المذكور أنّ التعلّق بالغير للواجب بغيره أولاً وبالذات، وللمسبوق بعدم ثانياً وبسببه يعنى بسبب الوجوب بالغير.

ثمّ اكّد ذلك بأنّ التعلّق، ليس للمسبوق بعدم، بسبب كونه مسبوقاً بعدم وذلك لأنّه لو جاز أن لا يكون في حدّ نفسه واجباً لغيره، بل كان واجباً لذاته مع كونه مسبوقاً بعدم، لم يكن له تعلّق بالغير.

فقد بان اذن أنّ التعلّق هو بسبب الوجه الأخرى، أى بسبب كونه واجباً بالغير. و اذا ثبت أنّ التعلّق بالغير، يكون للمسبوق بالغير دائماً لا في حال حدوثه فقط، بل في جميع

اوقات وجوده، فثبت انّ هذا التعلّق للمفعول كائنٌ دائماً، بخلاف ما ظنّه الجمهور.
ثمّ ذكر انّ علّة التعلّق، لو كان ايضاً كون المفعول مسبوقاً بالعدم، على ما ظنّوه لكان
التعلّق ايضاً دائماً، لانّ هذه الصّفة حاصلّة للمفعول المسبوق بالعدم، في جميع اوقات
وجوده، وليست خاصّة بحالة حدوثة فقط، حتّى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله.
فهذا تقريرٌ ما في الكتاب.

واعترض الفاضل الشارح، على الشيخ^(١) فقال: أنّه تكلم فيما لا حاجة اليه، ولم يتكلم

١ - قوله: «واعترض الفاضل الشارح على الشيخ»، قال الامام: تكلم الشيخ فيما لا حاجة
اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة، امّا أنّه تكلم فيما لا حاجة اليه، فأنّه اطنب في الفصل السابق في
ان المتعلّق بالفاعل وجود الشيء ولا حاجة اليه، اذ لا خلاف لاحد في ذلك. واما أنّه لم يتكلم
في المحتاج اليه، فلانّ محلّ النزاع ههنا امران:

احدهما، انّ الدائم، هل يصحّ ان يكون مفتقراً الى المؤثر ام لا؟ فانّ الحكماء ذهبوا الى انّ العالم
ازليّ وازليّته، لا ينافي افتقاره الى البارئ تعالى، والجمهور قالوا: لو كان ازلياً لاستغنى عن
الفاعل لاستحالة احتياج الازلي الى الفاعل. فاذا اختلفوا في الازلي، فالدائم الذي هو ازليّ و
ابديّ، أولى بالخلاف.

ثمّ أنّه لم يذكر في هذا الفصل، ما يثبت الامرين، بل صادرٌ على المطلوب، لانّ قوله: «مفهوم كونه
غير واجب الوجود بذاته، بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين: احدهما واجب الوجود
بغيره دائماً، والثاني واجب الوجود بغيره وقتاً ما»، ليس معناه أنّ الدائم، يُمكن ان يكون
واجباً بغيره متعلقاً به وهو اول المسئلة. وايضاً قوله: «لو فرضنا انّ المسبوق بالعدم، واجبٌ
بذاته، لم يفتقر الى الغير»، هو ايضاً محلّ النزاع، لانّ الذين يزعمون انّ علّة الحاجة «الحدوث»،
ذهبوا الى أنّه متى تحقّق الحدث، وجبّ الحاجة الى المؤثر، سواء كان هناك الامكان او لا، و
اذا لم يتحقّق الحدث، لا تقع الحاجة وان حصل الامكان. وان ادّعى انّ احتياج الممكن الى
المؤثر ضروريّ سواء كان دائماً او لم يكن، فما هذا الاطناب، بل جميع ما ذكره من أوّل النمط
الى آخر هذا الفصل، يكون حشواً. وان كان تلك القضية برهانية فما ذكر في البيان، ليس أنّ
لعادة الدّعوى.

واقول: لما حكى الشيخ مذهب الجمهور، من انّ تعلّق المفعول بالفاعل، من جهة الحدث، حتّى
أنّه اذا خرج من العدم الى الوجود، لم يبق له تعلّق به، حاول ان يبيّن خطأهم ولا شك أنّه لو قال:

المفعول، ليس بواجب لذاته في شيء من اوقات وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الاوقات، فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده، فيكون متعلقاً بالفاعل دائماً، كفى في بيان خطأهم، لكنه سلك طريقاً آخر وليس تعيين الطريق بلازم، على ان فيه فائدتين: تحقيق عليّة الامكان، وابطال عليّة الحدوث. فوضع المفعول، بازاء المحدث وان اعتبره اصحابه اعم منه، لانّ نظر الجمهور مقصور عليه، اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئاً غير المحدث، وفتش عنه انّ المتعلّق بالفاعل، اى شيء هو؟ ثم انّ تعلّقه على اى جهة؟

فبيّن في المقام الاول: انّ المتعلّق وجود المفعول. والقوم، وان كانوا موافقين معه في ذلك، الا انّ الاتفاق ليس بحجّة في الحكمة، وعلى الحكيم، البيان بالبرهان، سواء كان متفقاً عليه او لا. ثمّ يبيّن انّ سبب التعلّق، الوجوب بالغير لا الحدوث، حتّى يعلم انّ المفعول، متعلّق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل الاّ هذا. واما انّ الدائم، يصح ان يفترق الى المؤثر فهو وان كان لازماً من هذا البحث، لانه لما كان سبب التعلّق هو الامكان، فالدائم اذا كان ممكناً يكون مفترقاً الى الفاعل، الاّ انه ليس مطلوباً للشيخ ههنا. على انّ الامام حقّق ان لا خلاف في هذه المسئلة، فليس في بيانه مصادرة على المطلوب.

واما من زعم: انّ علّة الحاجة الحدوث، زعم انّ الحدوث متى تحقّق، تحقّقت الحاجة وان لم يتحقّق الامكان، فليس بشيء، لانه وان زعم كذلك، الاّ انه زعم فاسد، فان الواجب لذاته، يمتنع ان يحتاج الى الغير و الاّ لم يكن واجباً لذاته قطعاً.

وقال الشارح، اما قوله: لا خلاف في انّ المتعلّق بالفاعل، هو الوجود، فليس كذلك، لانّ منشأ الخلاف، ليس الاّ في ذلك، فالحكماء ذهبوا الى انّ المتعلّق بالفاعل وجوده سواء كان حادثاً او لا والجمهور قالوا: المتعلّق بالفاعل، حدوثه لا وجوده، فالشيخ حقّق في الفصل المتقدّم، انّ المتعلّق بالفاعل وجوده.

ولما لم يكن المتعلّق بالفاعل هو الوجود، كيف ما كان حتى انّ وجود الواجب، يكون متعلقاً بالفاعل، حقّق في التكملة انّ المتعلّق هو الوجود، من جهة الوجوب بالغير، لا من جهة الحدوث، حتّى يعلم انّ احتياج المفعول الى الفاعل في سائر اوقات وجوده وليست الحاجة مخصوصة بوقت الحدوث.

ونحن نقول: لا معنى للحدوث الاّ كون الوجود مسبوقاً بالعدم. وقد سبق انّ هذا الوصف، ذاتي لهذا الوجود. فالقول بانّه متعلّق بالفاعل، غير معقول لا يذهب اليه عاقل.

فيما اليه حاجة. وذلك أنه اطلب في الفصل السالف، في أن المفتقر الى الفاعل، هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك، لعدم الخلاف فيه، ولم يتكلم في أن علة الحاجة هي

— لا يقال: المراد بالحدوث، خروجه من العدم الى الوجود.

— لا نأخذ نقول: ليس معنى الخروج من العدم الى الوجود، الانتقال والحركة، فإن حركة المعدوم محال، بل لا معنى له إلا أن يكون موجوداً بعد عدمه. فالمتعلق بالفاعل، هو كونه موجوداً، وأما كونه بعد العدم، فلا تعلق له بالفاعل أصلاً. نعم، يفهم من مذهبهم ههنا أن هذا الوجود، لا يتعلق بالفاعل إلا وقت حدوثه وخروجه من العدم. وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النمط، لا أن المتعلق هو الحدث، كما ظنه الشارح.

فالحدث في محل النزاع، ليس في مقابلة الوجود، بل في مقابلة الامكان. وليت شعري أن من يقول: المتعلق هو الحدث، فسبب التعلق عنده، أي شيء هو؟ هل هو الحدث أو غيره؟ فليس هذا الكلام إلا مشوشاً. وقوله: سواء كان المتعلق حادثاً أو غير حادث، يناقض ما قد مر من الاصطلاح، على أن المفعول هو الحادث.

قال الشارح، وأما قوله: محل النزاع أن علة الاحتياج الامكان أو الحدث، ولم يتكلم فيه، فأنما لم يتكلم، لأن هذا البحث، ليس بمفيد، إذ غرضه من هذا الفصل، ليس البيان احتياج المفعول في سائر اوقات وجوده الى المؤثر، ليبطل به الاوهام العامة ولو فرضنا أن علة الاحتياج الحدث، والاحتياج في جميع الاوقات حاصل، لم يضره أصلاً كما نبه عليه في آخر الفصل. وان فرضنا أن علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا يتعلق بالفاعل لم ينفعه.

ونقول: قد ذكر أولاً أن هذا الفصل، لبيان أن سبب تعلق المفعول بالفاعل، الامكان أو الحدث ولا معنى لسبب التعلق، إلا علة الحاجة، فيكون الشيخ باحثاً عن علة الحاجة مثبتاً لها، فلو لم يكن مفيداً له، لكان اشتغالاً بما لا يعنيه. قال: وأما قوله: لم يبين أن الدائم مفتقر الى الغير، فليس بشيء، لأنه يبين أن الواجب بالغير، ينافي الدائم، وأن علة التعلق، هو الوجوب بالغير، فالدائم، ان كان واجباً بالغير، يكون متعلقاً بالغير.

اقول: الامام لم يقل، أن الشيخ لم يبين هذا المطلوب أصلاً وأما قال: الذي ذكره، ليس بياناً نافعاً، بل مصادرة على المطلوب. وما ذكره الشارح، لا يصلح جواباً للمصادرة على المطلوب، وأما أنه يبين أن علة التعلق هو الوجوب بالغير، فهو مناف لما سبق، من أن البحث عن علة الحاجة، ليس بمفيد.

الحدوث ام لا، والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا؟ وهذا هو محل الخلاف.

و معنى قوله: «الواجب بالغير، ينقسم الى الدائم و الى غير الدائم»، ليس أَلَا اِنَّ الدائم، يصحُّ أن يكون مفتقراً الى المؤثر. و النزاعُ لم يقع أَلَا فيه. و هو مُصادرة على المطلوب.

اقول: اما قوله: لا حاجة الى بيان اَنَّ وجود الحادث، مفتقر الى الفاعل، اذ لا خلاف فيه، فليس بصحيح، لانَّ منشأ الخلاف، هو اَنَّ المفعول فى ائى شىء يتعلّق بفاعله. فذهب الحكماء، الى اَنَّهُ يتعلّق به فى حدوثه، دون وجوده، كما حكى الشيخ عنهم فى صدر التّمط، و اعترف به هذا الفاضل.

و كان من الواجب ان يحقّق الحقّ فى ذلك، فحقّق فى الفصل السالف اَنَّهُ يتعلّق به فى وجوده، ثمّ اَنَّهُ احتاج الى بيان اَنَّ سبب تعلّق هذا الوجود، ما هو اذ لم يكن الوجود متعلّقاً بالفاعل، كيف اتّفق ليظهر من ذلك اَنَّ التعلّق حاصلٌ فى جميع اوقات هذا الوجود او فى وقت حدوثه فقط، فان مطلوبه يتمّ بذلك فبيّنه فى هذا الفصل. و لذلك سمّاه بـ«التكلمة». و لما ظهر اَنَّ سبب التعلّق، هو الوجوب بالغير، ظهر اَنَّ الواجب بالغير، سواء كان دائماً او غير دائم، متعلّق بالغير فى وجوده، ما دام موجوداً و هذا مطلوب الشيخ، اما البحث عن علّة الحاجة، أ هو الامكان، أم هو الحدوث، فليس بمفيد فى هذا الموضع، لانّ علّة الحاجة، لو كان هو «الحدوث» و كان المحدث محتاجاً فى جميع اوقات وجوده، لم يكن للشيخ هيهنا بضارّة، كما صرّح به فى آخر الفصل، و لو كان هو «الامكان» و كان الممكن غير موجود و غير متعلّق بالفاعل، لم يكن بنافع له. فلذلك لم يتعرّض الشيخ لهذا البحث. و اما قوله: اَنَّهُ لم يبيّن اَنَّ الدائم، هل يفتقر الى مؤثر ام لا، فليس بشىء ايضاً، لآَنَّهُ بيّن اَنَّ الواجب بالغير، لا ينافى الدائم، و اَنَّ علّقه التعلّق بالغير، هو الوجوب بالغير، فالدائم ان كان واجباً بغيره، كان مُفتقراً و أَلَا فلا. و هذا القدر كاف، بحسب غرضه ههنا.

ثمّ قال: و التّحقيق اَنَّ الخلاف ههنا لفظيٌّ^(١) لانّ

١ - قوله: «و التّحقيق اَنَّ الخلاف ههنا لفظيٌّ»: قال الامام: لا خلاف فى اَنَّ الدائم هل يصحُّ ان يفتقر الى المؤثر ام لا؟ فانّ المتكلّمين اتّفقوا على اَنَّ العالم بتقدير كونه ازلياً يصحُّ ان يكون مستنداً الى علة موجبة، لكنّهم نفوا العلة الموجبة و المعلول الازلى، لا بهذا الدليل، اى لا بانّ الازلى يستحيل ان يكون مفتقراً الى المؤثر، بل بالدلالة على قدرة المؤثرة، و الفلاسفة اتّفقوا

المكلمين، جَوَزُوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازلياً، معلولاً لعلّة، لكنهم نفوا القول

على ان يكون مستند الى الموجب، ويمتنع ان يكون مستنداً الى القادر.

- فمن يقول: الدائم هل يصح ان يكون مفتقراً الى المؤثر؟

- يقال له: اما الى المؤثر الموجب، فيصح بالاتفاق، واما الى المؤثر المختار، فلا يصح بالاتفاق،

فلا خلاف اصلاً في هذه المسئلة، نعم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه ازلياً، هل يسمى

فعلاً؟ و هل يسمى علته فاعلاً؟ وهذا خلاف لغوى صرف.

اقول: الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة، متلازمان لانه لو كان علة الحاجة

الحدوث استحال ان يحتاج الازلى الى المؤثر لانتفاء العلة، و لو كان العلة الامكان، وجب

افتقاره الى المؤثر لوجود العلة، وكذلك لو امتنع احتياج الازلى لكان علة الحاجة الحدوث،

فانه لو كان علته الامكان، لزم احتياج الازلى، و لو امكن احتياج الازلى، كان علة الحاجة

الامكان، فانه لو كان علته الحدوث، امتنع احتياجه، فلا الخلافان.

فلو لم يكن في تلك المسئلة خلاف، لم يكن في هذه المسئلة ايضاً خلاف، لكن الخلاف في ان

علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث، مما لا يمكن ان يدفع لغاية اشتهاه.

و اما كلام الشارح، فحاصله ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلاثة نقلاً

غير مطابق:

احديها، ان المتكلمين، جَوَزُوا استناد الازلى الى علة موجبة، واما نفوا ازلية العالم بالدلالة على

قدرة المؤثر فيه، فهذا نقل عنهم، بأنهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار، وليس كذلك

في سائر كتبهم، بل الامر بالعكس.

و ثانيها، انهم نفوا القول بالعلّة و المعلول، و هو ايضاً كذب لما ذكر.

و ثالثها، ان الحكماء يحيلون استناد الازلى الى القادر، و هو ايضاً ليس كذلك، لذهابهم الى ان

الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلى و لا منافاة، لان القدرة هي كون الذات بحيث ان شاء

فعل، و ان شاء ترك، و الشرطية لا يستدعى وجود المقدّم او عدم وقوعه، بل مقدّم شرطية الفعل

واقع دائماً، و مقدّم شرطية الترك غير واقع دائماً، بل يبحثون تارة عن العالم انه فعل ازلى مستند

الى فاعل تامّ الفاعلية، و هذا بحث طبعي لانه بحث عن العالم المُشتمل على الاجسام و

الجسمانيّات الماديّة، و أخرى يبحثون هن المبدأ الاول انه فاعل ازلى تامّ في الفاعلية معلوله

ازلى، فهو بحث عن واجب الوجود، بان آثاره ازلية، فيكون من الابحاث الالهية، و في البحث

الطبيعي نظرم.

بالعلة و المعلول لا بهذا الدليل، بل بما دلّ على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً. و اما الفلاسفة، فقد اتفقوا على انّ الازليّ، يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار، فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازلياً ينافي افتقاره الى القادر المُختار، و لا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة. و اذا كان الأمر كذلك، ظهر أنّه لا خلاف في هذه المسئلة.

اقول: هذا صلحٌ عن غير تراضى الخصمين. و ذلك انّ المتكلمين باسرههم، صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً، من غير تعرّض لفاعله فضلاً عن ان يكون فاعله مختاراً او غير مختار، ثمّ ذكروا بعد اثبات حدوثه أنّه محتاجٌ الى المحدث، و انّ محدثه، يجب ان يكون مختاراً لانه لو كان موجباً، لكان العالم قديماً و هو باطلٌ بما ذكروه أولاً. فظهر أنّهم ما بنوا حدوث العالم، على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث. و اما القول بنفى العلة و المعلول، فليس بمتّفقٍ عليه عندهم، لانّ مثبتى الاحوال من المعتزلة، قائلون بذلك صريحاً. و ايضاً اصحاب هذا الفاضل، اعنى الاشاعرة يُثبتون مع المبدأ الأوّل قُدماً ثمانية سمّوها «صفات المبدء الأوّل».

فهم، بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة، و بين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علّتها، و هذا شيءٌ ان احترزوا عن التصريح به لفظاً، فلا محيص لهم عن ذلك المعنى، فظهر أنّهم غير متّفقين على القول بنفى العلة و المعلول، مع اتفاقهم على القول بالحدوث. و اما الفلاسفة، فلم ينبّهوا على انّ الازليّ، يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار، بل ذهبوا الى انّ الفعل الازليّ، يستحيل ان يصدرَ الا عن فاعلٍ ازليٍّ تامٍّ في الفاعليّة، و انّ الفاعل الازليّ التامّ في الفاعليّة، يستحيل ان يكون فعله غير ازليّ.

ولما كان العالم عندهم فعلاً ازليّاً، اسندوه الى فاعلٍ ازليٍّ تامٍّ في الفاعليّة. و ذلك في علومهم الطّبيعيّة، و ايضاً لما كان المبدأ الأوّل عندهم ازليّاً تامّاً في الفاعليّة، حكموا بكون العالم الّذى هو فعلة ازليّاً. و ذلك في علومهم الالهية، و لم يذهبوا ايضاً الى أنّه ليس بقادرٍ مختار، بل ذهبوا الى انّ قدرته و اختياره، لا يوجبان كثرة في ذاته، و انّ فاعليّة، ليست كفاعليّة المُختارين من الحيوانات، و لا كفاعليّة المجبورين من ذوى الطباع الجسمانيّة على ما سيجىءُ بيانه.

«الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبليّة الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل و ما هو بعد معاً في حصول الوجود، بل قبليّة قبل لا تثبت مع البعد و مثل هذا، ففيه ايضاً تجددٌ بعديّة بعد قبليّة باطلة، و ليس تلك القبليّة هي نفس العدم، فقد يكون العدم بعد، و لا ذات الفاعل فقد يكون قبل و مع و بعد. فهي شيء آخر لا يزال فيه تجددٌ و تصرّم على الاتّصال. و قد علمت أنّ مثل هذا الاتّصال، الذي يوازي الحركات في المقادير، لن يتألف من غير مُنقسمات.»

يُريدُ بيان أنّ كلّ حادث، فهو مسبوقٌ بوجود غير قارّ الذّات^(١) متّصلُ اتّصال

١ - قوله: «يُريدُ بيان أنّ كلّ حادث فهو مسبوق بوجود غير قارّ الذّات» و الدّليل عليه، أنّ وجود الحادث، بعد ان لم يكن، فيكون له قبل ضرورة أنّ البعديّة بالقّياس الى قبليّة. و ذلك القبل، يوجبُ اجتماع الوجود و العدم و أنّه محالٌ. فالقبل، ليس نفس العدم، لأنّ العدم بعد، كالعدم قبل، و ليس القبل ببعد، و لا ذات الفاعل، لأنّه يكون بعد و قبل و مع، فهو امرٌ آخر غير قارّ الذّات، لأنّه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث، يكون بين ابتداء الحركة و انتهاء حدوث الحادث قبليات و بعديات مُتصرّمةٌ متجددة، اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة، فهي قبل الحادث، فيكون بازاء أجزاء الحركة قبليات بعضها مُتصرّمة و بعضها متجددة، فيكون ذلك القبل متصلاً غير قار و هو الزّمان و الاعتراض من وجوه:

الاول، أنّ قوله: القبل ليس نفس العدم، أمّا ان يُراد به العدم الذي يتعقّبه الحادث، أو مطلق العدم. فان أُريد المقيّد فلا نسلم انه بعد الحادث، و ان أُريد المطلق، فغاية ما في الباب، أنّ القبل، لا يكون مطلق العدم، لكن لا يلزم منه ان يكون العدم المقيّد اعني الذي يتعقّبه الحادث.

الثاني، النّقض بالزّمان، فأنّه يُمكن ان يقال: القبل لا يجوزُ ان يكون الزّمان، لأنّه يكون بعد.

- فان قلت: الزّمان الذي هو قبل، مغايّرٌ للزّمان الذي هو بعد.

- فنقول: كذلك العدم الذي هو قبل الحادث، مغايّرٌ للعدم الذي بعده، لأنّ هذا العدم طارىء، و ذلك ازليٌّ زایل. و فرّق بين الطارىء و الزایل.

الثّالث، أنّ الحادث، اذا كان بعد ان لم يكن، يكن عدمه قبل وجوده بالضرورة و ذلك يناقضُ أنّ القبل ليس هو عدم الحادث.

الرّابع، سلّمنا أنّ القبل امرٌ مغايّر، لكن لا نسلم أنّه غير قار.

- قوله: لأنّه اذا فرض حركة تنطبق على أوّل الحادث.

- قلنا: مُعارضُ بانه اذا فرض قبل الحدث شىء ثابت لا تجددُ فيه ولا تصرّم، فلا يكون فى القبل تجدد و تصرّم، فلا يكون غير قارّ الذات. ولئن سلّمنا أنّه غير قارّ، لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المتجددة المتصرّمة؟ والجواب عن هذه الاعتراضات: انّ التّرديد فى القبل بالذّات، فانه لا بدّ منه، اذ معروض القبليّة أن عرضه القبليّة بالذّات فذاك، وان عرضه القبليّة بواسطة شىء الآخر، هو القبل بالذّات. واليه اشار بقوله: وليست القبليّة نفس العدم، فان معروض القبليّة اذا كان قبلاً لذاته، فكأنه نفس القبليّة. اذا تمهد هذا، فنقول:

وجود الحادث بعد ان لم يكن بعديّة بالقياس الى قبلية، فلا بدّ من معروض القبليّة بالذّات. ولا شكّ ان معروض القبليّة بالذّات، يستحيل أن يكون معروض البعديّة، فمعروض القبليّة، لا يكون نفس العدم، لأنّ العدم، لو اقتضى لذاته القبليّة، لا يكون بعد ذات الفاعل والآل لم يصر معاً وبعد. فتعيّن أنّ يكون معروض القبليّة بالذّات امرأ مغايراً لهما. وعروض القبليّة للعدم، بواسطة ذلك المعروض، حتّى أنا استدللنا على وجود ذلك المعروض، بعروض القبليّة للعدم. واذا ثبت انّ معروض القبليّة، امرأ مغايرٌ فهو غير قارّ، بل هو متجددٌ متصرّم، لأنّ ذلك القبل، يمتدّ الى الازل، وكلّ جزء يفرض منه يكون سابقاً على جزءٍ آخر، فإنّ القبليّة التى من سنتين، يكون قبل القبليّة الّتى من سنة فهناك قبلات وبعديات متصرّمة ومتجددة ولكن ربّما يمنع كون ذلك فى بادىء النّظر.

فالشارح فرض الحركة بطريق التّمثيل، حتّى يتبيّن ذلك والآل لم يكن فى الاستدلال اليه حاجة. ثمّ ذلك القبل، يحتمل التّقدير والزّيادة والنّقصان، لأنّ قبل زيد الى نوح - مثلاً - اطول وأزيد الى موسى، فيكون مقداراً. والحاصل أنّ لمعروض القبليّة بالذّات خواصّ: احديها، أنّه يُمكن له اجزاء، فان قبل زيد الى نوح، يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو - مثلاً - ثمّ الى بكر، ثمّ الى خالد، ثمّ الى نوح. وهذا يظهر غاية الظّهور فى الحركة الّتى فرضها الشارح. فإنّ قبل الحادث الى ابتداء الحركة، ينقسم الى قبله الى ربع الحركة، ثم الى نصفها، ثم الى ثلاثة ارباعها.

الثّانية، انّ تلك الاجزاء لا يجتمع معاً، بل كلّ جزء يفرض، فهو قبلٌ بالقباس الى اجزاء، بعد بالقياس الى آخر.

الثّالثة، أنّه يقبل التّقدير، فالقبلُ بالذّات، كمّ لاحتماله التّقدير، متصلٌ لقبوله الانقسام الى اجزاء، غير قارّ الذّات لعدم اجتماع اجزائها فى الوجود، فهو الزّمان فلا يُقال: أنّه الحركة، لأنّ الحركة

ليست بكم في ذاتها، لعدم قبولها التقدير في نفسها، اذ لا يقال: حركة طولى، بل حركة في زمان اطول او في مسافة اطول. نعم هذا الامتداد، لما كان غير قارّ الذات، لا يكون الا بحيث يكون تغيراً لا يقع دفعةً، بل تدريجاً وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كلّ وجه، بل من حيث عدم الاستقرار.

يبقى ان يقال: لما كان هذا الامتداد، لا يجتمع اجزائه في الوجود، لم يكن موجوداً ضرورة أنّه لو كان موجوداً لاجتمع اجزائه في الوجود، فلا يكون الزمان موجوداً.

فنقول: هذا الامتداد، وان لم يوجد في الخارج، الا أنّه بحيث لو فرض وجوده في الخارج و فرض فيه اجزاء لا تجتمع تلك الاجزاء، لا تجتمع تلك الاجزاء معاً، وكان بعضها متقدماً على البعض ولا يكون الامتداد في العقل كذلك، الا اذ كان في الخارج شيء غير قارّ الذات، يحصل في العقل، بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد، فانّ الزمان كالحركة امرٌ مستمرٌ في الخارج، لا جزء له، لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج، يحصل له امتداد في الذهن، اذا فرض انقسامه يكون اجزائه لا يجتمع معاً، وكان فيها تجددٌ وتصرّم. وهذا الامتداد، ينطبق على الحركة والمسافة. ولا شك في أنّا ندرك القبل، امتداداً الى الازل، و نحكم على اجزاء ذلك الامتداد، بأن احدها يتقدّم على الآخر، لو كان موجودة في الخارج. فدلّ ذلك على أنّ في الخارج شيئاً غير مستمر، يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه.

هذا هو التحقيق في هذا المقام، لا يعرف كنهه الا بدقيق النظر والتأمل وهو معنى قولهم: الموجود من الحركة في الخارج، هو الحصول في الوسط و أنّه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع، و كذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان النقطة يفعل بسيلانها الخط.

و عند ذلك يظهر اندفاع ما يقال: انّ قوله: هناك شيء يتجدّد ويتصرّم، ان اراد به أن يتجدّد ويتصرّم في الخارج، فلا شك أنّ المتجدّد غير المتصرّم وهما جزء الزمان فيكون الزمان مشتملاً بالفعل على أجزاء، بعضها معدوم و ذلك يناهى اتصاله في ذاته، وان اراد أنّه يتجدّد ويتصرّم في العقل، فهو باطل، اما أولاً، فلاّنه لا يدلّ على وجود الزمان في الخارج، واما ثانياً، فلان المتصرّم هو القبل والمتجدّد هو البعد. والقبلية والبعدية، اضافيان لا بد ان يكون معروضاً معاً في العقل، فلا يكون التجدد والتصرّم في العقل.

لأنّا نقول: العقل يحكم بأنّه متجدّد ومتصرّم لو كان موجوداً في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه، و

المقادير، اعنى الزّمان ألاّ أنّه لم يتعرّض لتسميته فى هذا الموضع بعد.

و بيانه: أنّ الحادث، بعد ما لم يكن تكون بعديّته هذه مضافة الى قبلية قد زالت. فله قبل لا يوجد مع البعد، لا قبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد قبل والبعد منها معاً، بل قبل يزول قبلية عند تجدد البعدية.

وليست هذه القبلية، هى نفس العدم، لأنّ العدم، كما كان قبل، فقد يصحّ ان يكون بعد، ولا نفس الفاعل، لأنّه قد يكون قبل ومع وبعد. فاذن، هناك شىء آخر يتجدد ويتصرّم. فهو غير قارّ الذات، وهو متّصل فى ذاته، اذ من الجائز ان نقرض متحرّكاً يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته، فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث، و يكون بين ابتداء الحركة، فظهر أنّ هذه القبلية والبديات، متّصلة اتصال المسافة.

وقد تبين فى النمط الاول، أنّ مثل هذا المتّصل، لا يتألف من أجزاء لا تتجزى، فاذن ثبت أنّ كلّ حادث، مسبق بموجود غير قارّ الذات متّصل اتصال المقادير وهو المطلوب.

لا يكون ذلك ألاّ بوجود امرٍ غير قارّ الذات وهو الزّمان. وكذلك ما يقال: الزّمان اما مقدار الحركة، بمعنى القطع، او مقدار الحركة بمعنى التّوسط والاول ليس بموجود فى الخارج، والثانى لا يتجدد ولا يتصرّم.

فالجواب: أنّ المراد بالزّمان ههنا، مقدار الحركة بمعنى القطع وأنّه يدلّ على وجود الزّمان فى الخارج كما حقّقناه. واعلم أنّ فى الدليل المذكور استدراكين:

احدهما، أنّ المقدّمتين القائلتين بأنّ القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما فى اثبات أنّ معروض القبلية امرٌ غير قارّ وذلك ظاهر. نعم، يمكن ان يقال: أنّ ايرادهما لدفع توهم أنّ القبل، هو العدم او ذات الفاعل، اذ هما قبل الحادث.

و ثانيهما، أنّه يمكن توجيه الدليل بوجهين؛ الاول، أنّ وجود الحادث، بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية وليست تلك القبلية قبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا يجتمع مع البعدية، والقبلية التى لا يجتمع مع البعدية، لا تكون ألاّ زمانية، فيكون قبل كل حادث زمان. الثانى، أنّ الوجود الحادث، بعد ان لم يكن، له قبل. وذلك القبل امرٌ غير قارّ يتجدد ويتصرّم وهو الزّمان. فلما كفى فى الاستدلال، عدم اجتماع القبلية والبعدية، أو تجدد القبل وتصرّمه، فالجمع بينهما فى الاستدلال، يستلزم استدراك احدهما لا محالة. وقد علم من هذا انه لو لا ايراد المقدّمتين، لما احتيج الى اثبات القبل بالذات، بل يكفى فى البيان وجود القبل فى الجملة، م.

فهذا ما فى الكتاب.

واعلم انّ الزّمان ظاهرُ الانية^(١)، خفى الماهية و الشيعُ قد نبّه على انّيته فى هذا الفصل، و سيثيرُ فى الفصل الذى يليه الى ماهية. و لذلك وسم احد الفصلين بـ«التنبية» و الآخر بـ«الاشارة». و هذه المباحث، تتعلّق بالطبيعيّات و انما اورد ههنا لاحتياجه اليها و كونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب.

واعلم أنّه انما نبّه ههنا^(٢) على وجود الزّمان، قبل كلّ حادث، لوجود القبلية و

١ - قوله: «واعلم انّ الزّمان ظاهرُ الانية»، اراد ان يبيّن أنّه لم وسم هذا الفصل بالتنبية و الفصل الآخر بالاشارة، فقال: انّ الزمان ظاهرُ الانية، خفى الماهية، امّا أنّه خفى الماهية فظاهر، و امّا أنّه ظاهرُ الانية، فانّ ساير الناس يجزمون بوجود حتّى قسّموه الى السّاعات و الايام و الاسابيع و الشهور و السنين.

- فان قلت: هب، انّ الزّمان مطلقاً ظاهر الانية اّلا انّ وجود الزّمان قبل كلّ حادث ليس بظاهر و هو المطلوب من الفصل، فما هو ظاهر الانية، ليس بمطلوب من الفصل، و ما هو المطلوب من الفصل، ليس بظاهر الانية، فالانسب التعبير عن الفصل بـ«الاشارة».

- فنقول: كون الحادث مسبوقاً بزمان ظاهر أيضاً، فانّ الحادث ما كان ثمّ كان و ليس معناه اّلا انّ هناك زماناً كان موجوداً فيه، ثمّ زماناً آخر كان فيه فان. لفظة «كان» مشعرة بالزّمان على ما سيصرح به الامام فى اعتراضه بعد، ثمّ لامكان ان يقال: كان معدوماً، او كان الله تعالى موجوداً، بين انّ ذلك ليس نفس العدم و لا ذات الفاعل و اّلا فلا احتياج فى التنبية اليه. هذا حاصل الدّلالة المذكورة و هو فى غاية الجلاء، ان تعقل، م.

٢ - قوله: «واعلم أنّه انما نبّه ههنا»، مهد مقدّمتين ليستعين بهما فى دفع شبهة الامام: المقدّمة الاولى، انّ استدلال على وجود الزّمان بوجود القبلية و البعدية الخاصّتين به اى الذاتيتين، فانّ القبلية و البعدية يلحقان الزّمان لذاته و غيره بسببه، فالشّئ آخر لوقوعه فى الزمان، قبل الزمان الآخر، و امّا الزّمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرّمة المتجددة.

- فلنن عاد السّائل و قال: المتصرّم اما ان يكون نفس المتجدّد و هو محال، او غيره و حينئذٍ يختلفُ اجزاء الزّمان فلا يكون متّصلاً.

- فلنعد الجواب، بان التصرّم و التّجدّد بعد فرض اجزاء الزمان. و لا اختلاف لاجزاء الزّمان فى نفسه، م.

البعديّة الخاصّتين به، فإنّه هو الشّيء الَّذِي يلحقه لذاته القبليّة والبعديّة اللّتان لا يوجدان معاً و ذلك لأنّ الشّيء قد يكون قبل شيءٍ آخر قبليّة بهذه الصّفة لا لذاته، بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر.

فالقبليّة والبعديّة للشّئين، بسبب الزمان، أمّا للزمان، فليس بسبب شيءٍ آخر، بل ذاته المتصرّمة المتجدّدة، صالحة للحقوق هذين المعنيين بها لشيءٍ آخر. فاذن، ثبوت هذين المعنيين، يدلُّ على وجود الزمان، ولا يصحُّ تعريف الزمان بهما^(١)، لأنّ تصوّرهما،

١ - قوله: «و لا يصحُّ تعريف الزمان بهما»، فرق بين التّصديق بانية الزمان و تصوّر ماهيته، فإنّ القبليّة والبعديّة لما كانتا من خواصّ الزمان، كان من الظّاهر ان يصحّ تعريف الزمان بهما، كما امكن الاستدلال بهما على وجوده، لكن وقع الاستدلال بهما و لا يصحّ تعريفه بهما. فلا يقال: الزمان ما له بالذّات القبليّة والبعديّة، لأنّ تصوّر القبليّة والبعديّة الذاتيتين موقوفٌ على تصوّر الزمان فيكون التعريف به دورياً.

- ثمّ ان سنل و قيل: أمّا يلزم الدّور، لو كان التعريف بالقبليّة والبعديّة المختصّتين بالزمان و ليس كذلك، بل بمطلق القبليّة والبعديّة، لكن لما كان مطلق القبليّة والبعديّة شاملان للزمان و المكان، وقع التّمييز بأنهما لا يجتمعان معاً.

- و اجاب: بأنّه لا بدّ في التعريف من هذا المميّز، لكن المعية ينقسمُ في مقابلة انقسام القبليّة و البعديّة و ليست هيهنا آلاً زمانية، فيعود الدّور.

- فان قيل: كما لا يصحّ تعريف الزمان بالقبليّة والبعديّة الذاتيتين، لا يصحّ الاستدلال على وجوده بهما، لأنّ التّصديق بهما، موقوفٌ على التّصديق بوجود الزمان، فيكون اثبات الزمان موقوفاً على نفسه و هو مصادرةٌ على نفسه و هو مصادرة على المطلوب.

- اجاب: بأنّ الزمان، لما كان معروف الانية، لم يلتفت في التّنبية عليه الى ذلك، فإنّ الغرض من التّنبية ليس آلاً ايضاح ما فيه خفاء، ببسط عبارات و الكشف عن خبيات هي مناط الحكم، فأخذ المطلوب فيه، لا يُنافي ذلك.

المقدّمة الثّانية: انّ القبليّة والبعديّة الزّمانيتين، اضافيتان لأنّ القبل، لا يكون قبلاً آلاً بالقياس الى بعده، و كذلك البعد. و هما ليسا بموجودين في الخارج، لأنّ وجودهما يتوقّف على وجود الجزئين من الزمان معاً و هو محال. فيستحيل وجود القبليّة والبعديّة، لكن ثبوتهما في العقل، لشيءٍ يدلُّ على وجود معروضهما كما اذا ثبت القبليّة، لعدم الحادث، دلّ على انّ معروض

القبلية بالذات موجوداً معه.

- وهيهنا سؤال وهو أن يقال: لَمَّا ثبت أن لا وجود للقبلية والبعدية في الخارج، بل هما امران اعتباريان ولا شك أن الأمر الاعتباري، لا يستدعي وجوده، عروضه في الخارج، فهذا الكلام يُنافي أوله، آخره.

- أجيب بوجهين: أحدهما، أنه ثبت أن معروض القبلية يتجدد ويتصرّم، ولا شك أن العدم لا يتجدد ولا يتصرّم، فيكون موجوداً في الخارج. واعترض بأن الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضيهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرّم. ويمكن أن يُجاب عنه بأن المتصرّم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اللتان لا تجتمعان، لا بُدّ أن يتصرّم أحدهما ويتجدد الأخرى، فيدلّان على وجود المعروض في الخارج.

و ثانيهما، أنه ثبت أن القبل، لا يجتمع مع البعد، فعدم اجتماعهما أمّا أن يكون في العقل وليس كذلك، لاجتماعهما في العقل حتّى عرض لاحدهما القبلية وللآخر البعدية، أو في الخارج، فلا بُدّ من وجود المعروض في الخارج. وهذا منقوض بالعدم والوجود، فإنّهما لا يجتمعان لا في الذهن، بل في الخارج، ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج، فإنّ السلب لا يستدعي وجود الموضوع.

واعلم أن القبلية والبعدية، لا يلحقان آلاً أجزاء الزّمان، حتّى يكون جزء منه موصوفاً بالقبلية والآخر بالبعدية. فمعروضها، هما أجزاء الزّمان وهي غير موجودة في الخارج، لأنّ الزّمان متصلّ واحد ولا بُدّ لو وجدت، لتتالي الآتات فحينئذٍ لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضها في الخارج، بل عدمه، فكيف يستدل بهما على وجود الزّمان.

إذا عرفت هذا، عرفت اندفاع الجوابين واتّجاه أن يقال للشارح: معروض القبلية والبعدية على ما صرّحت به أجزاء الزّمان وهي معدومة في الخارج، فكيف يدلّان على وجود معروضها، أو يقال: معروض القبلية، مغاير لمعروض البعدية لأنّهما لا يجتمان. فلو كانا موجودين في الخارج، لزم اشتغال الزّمان على الأجزاء بالفعل وأنّه محال.

والحاصل أن القبلية والبعدية، لكونها اعتباريتين، لا يدلّان على وجود معروضيهما، بل ليس يجوز أن يوجد معروضاهما في الخارج. والجواب أن المراد بالمعروض هيهنا هو متعلّقهما، لا محلّهما جزء الزّمان المعقول، لا الموجود في الخارج، أي ما يعرض القبلية والبعدية بسببه، فإنّهما أمّا يعرضان للامتداد العقلي، بسبب الأمر الغير المستقر الوجود. فاطلق المعروض، على

لا يمكن الا مع تصوّر الزمان و تمييزهما عن سائر اقسام القبليّة و البعديّة، بأنّهما اللتان لا يوجدان معاً، ليس ايضاً بتمييز حقيقي، لأنّ المع يجري مجراها في معانيهما المُختلفة، لكن لما كان الزمان معروف الاثنيّة، لم يلتفت الى ذلك.

و القبليّة و البعديّة اللاحقتان بالزمان، اضافتان لا يوجدان الا في العقول، لأنّ الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبليّة و البعديّة، لا يوجدان معاً فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما، لكن ثبوتهما في العقل لشيء، يدلّ على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء و لذلك استدلل الشيخ بعروض القبليّة للعدم، على وجود زمانٍ يقارنُهُ.

اذ تقرّرت هذه المعاني، فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بأنّ هذه القبليّات، لو كانت موجودة في الخارج، لكانت القبليّة الواحدة، قبل موجود آخر بقبليّةٍ أُخرى و يتسلسل. و ذلك لأنّ الزمان، هو الموجود في الخارج الذي تلحقه القبليّة لذاته، و تلحق ما سواه ممّا يقع فيه بسببه في العقل.

اما نفس القبليّة، فليس هو من الموجودات^(١) المختصّة بزمان، دون زمان لانّها امرٌ اعتباريٌّ، يصحّ تعقّله في جميع الازمنة و ان اخذ من حيث يقع في زمان معيّن، كان حكمُهُ حكم سائر الموجودات في لحوق قبليّة أُخرى، يعتبرها الذّهن به و لا يتسلسل

سبب المعروض مجازاً و الى هذا المعنى اشار في فصل سبق المحدث بالمادة، حيث قال: الامكان، من حيث أنّه متعلّقُ بامرٍ خارجي، يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج، كما مضى في التّقدم بعينه، م.

١ - قوله: «اما نفس القبليّة، فليس هو من الموجودات»، حاصلُ الجواب أنّ القبليّة امرٌ اعتباريٌّ، لا وجود لها في الخارج، لكن لها اعتباران: احدهما، من حيث عروضها لاجزاء الزّمان، بحسب الدّات و حينئذٍ لا يكون في زمان آخر. والثاني، من حيث ذاتها، فهي توجد في الذّهن و وجودها في الذّهن، يكون في زمان، فيكون له قبليّة اعتباريّة بهذا الاعتبار. فالقبليّات، لا يتسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار. و في قوله: «لا يتسلسل»، لطيفةٌ و هي انّ المشهور، انّ التّسلسل في الامور الاعتباريّة، ليس محالاً، فيبين بقوله: و لا يتسلسل، أنّ معنى ذلك، ليس انّ الامور الاعتباريّة يتسلسل و هو ليس بمحال، المراد انّ ذهاب السّلسلة في الامور الاعتباريّة، موقوفٌ على اعتبار الذّهن و الذّهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية، فاذا انقطع، انقطعت السّلسلة، م.

ذلك، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني.

و يندفع أيضاً اعتراضه بأنهما اضافتان، فيجب أن يوجد معاً وقد قيل أنهما لا يوجدان معاً، هذا خلف. وذلك لأنهما اضافتان عقليتان، يجب أن يوجد معروضاهما في العقل و لا يجب أن يوجد في الخارج معاً.

و يندفع أيضاً اعتراضه بأنّ العدم، لو اتّصف بالقبليّة^(١) الوجوديّة، للزم اتّصاف المعدوم بالموجود. وذلك لأنّ العدم المقيّد بشيء ما، يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء و يصحّ لحوق الاعتبار العقلية به من حيث هو معقول.

ثمّ أنّه اشتغل بالمعارضة^(٢)، فقال: سبق بعض اجزاء الزّمان على بعض، هو هذا السّبق

١ - قوله: «و يندفع أيضاً اعتراضه بأنّ العدم لو اتّصف بالقبليّة»، اى أنّهم قالوا: عدم كلّ حادث قبل وجوده، فقد وصفوا العدم بالقبليّة. فلو كانت وجودية، لزم اتّصاف المعدوم بالموجود و أنّه محال. و الجواب أنّ القبليّة أمرٌ اعتباري، فيصحّ لحوقها لا للعدم المطلق، بل العدم المقيّد بالحادث.

- فلو قيل: هذا يُنافي ما ذكر من أنّ معروض القبليّة، ليس هو العدم.

- فنقول: المرادُ ثمة، معروض القبليّة بالذّات، كما بيّناه.

و اعلم أنّ الاجوبة التي ذكرها الشارح، عن هذه الاسئلة، لا توجيه لها اصلاً. فان كلام الامام، ليس الاّ أنّ القبليّة و البعديّة، ليستا من الوجودات الخارجيّة، فلا يجب أن يكون الموصوف بهما أمراً موجوداً في الخارج. فلا يلزم أن يكون قبل كلّ حادث أمرٌ موجودٌ في الخارج، موصوف بالقبليّة. و الشارح في تلك الاجوبة مازاد عليه، الاّ أنّها أمرٌ اعتباري و كونه أمراً اعتبارياً، لا يُنافي عدمها في الخارج، بل يستلزمه. و الجواب أنّها و ان كانت معدومة في الخارج، الاّ أنّها متعلّقة بامرٍ خارجي، فيدلّ على وجوده كما مرّ مراراً، م.

٢ - قوله: «ثمّ أنّه اشتغل بالمعارضة»، هذا نقضٌ اجمالي، و تقريره: أنّ الدّليل الذي ذكرتموه ليس بصحيح بجميع مقدّماته. و الالزم ان يكون للزّمان زمان آخر و ذلك لأنّ بعض اجزاء الزّمان، قبل البعض الآخر، و ليست هذه القبليّة كقبليّة الواحد على الاثنين، فإنّ اجزاء الزّمان، لا يوجد معاً فان لم يحصل هذا النوع من القبيلة، الاّ بالزّمان، كان كلّ جزء من الزّمان، في زمانٍ آخر. و انت خبيرٌ بأنّ هذا النقض، لا يُريد الاّ على أوّل التّوجيهين، لا على الثّاني.

ثمّ قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده و بين تقدّم بعض اجزاء الزمان على

بعض وجهين: الاول، أنَّ الزَّمان، ينقض لذاته بمعنى ماهيَّته و حقيقته يقتضى بذاتها، ان يكون بعضُ اجزائها قبل البعض، فاستغنت القبلية و البعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر، و اما الحركات، فليست كذلك، لانَّ الجزء المُتقدِّم يعقل حصوله متأخراً و بالعكس، فلا جرم، لم يكن كونها قبلاً و بعداً لنفس ذاتها، فلا بدَّ ان يكون لامرٍ آخر. و الجوابُ عن هذا الفرق، من وجهين: احدهما، انَّ اجزاء الزَّمان اما متساوية او مختلفة في الماهية، فان كانت مُتساوية في الماهية استحال ان يكون بعضها متقدِّماً لذاته و بعضها متأخراً لذاته اذا الاشياء المُتساوية في الماهية، يجبُ ان يكون متساوية في اللوازم، و ان كانت مُتخالفة في الماهية، لزم ان لا يكون مُتصلاً واحداً بل مشتملاً على اجزاءٍ بالفعل و يكون مركباً من آتات، لانَّ كُلَّ جزءٍ من الزَّمان موجود بالفعل. فلو قبل القسمة، يكون اجزائه المعروضة بعضها متقدِّماً و بعضها متأخراً، لانه غيرُ قارَّ الذات. و التقديرُ انَّ التَّقدم و التأخر يستلزمان اختلاف الاجزاء في الماهية. فيكون ذلك الجزء من الزَّمان مشتملاً على اجزاء بالفعل و المقدَّر انه جزء واحد، هذا خُلف. فان امتنع ان يقبل القسمة، فيكونُ أنا.

و ثانيهما، انا سلَّمنا انَّ اجزاء الزَّمان بعضها سابق على البعض لذاته، لكن حصل منه انَّ المقدَّم الَّذي لا يجامعُ المتأخَّر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمقدَّم، و المتأخَّر، فلم لا يجوزُ ذلك في عدم الحادث حتى يكون متقدِّماً على وجوده، بحيث لا يجامعُه و لا يكون ذلك باعتبار زمانٍ محيط بهما.

الفرق الثاني: لمَّا اعتقدنا انَّ كُلَّ جزء من اجزاء الزَّمان، مسبقٌ بجزءٍ آخر، كفى ذلك في حصول القبلية و البعدية، اذ معنى يكون اليوم متأخراً عن الامس، انه غير حاصل عند حصول الامس. و اما انتم فلمَّا لم تثبتوا قبل اَوَّل الحوادث شيئاً اصلاً، لم يلزم ان يكون قبل الحادث شيء حتى يكون معنى تأخُّره انه لا يكون حاصلً عند حصول ذلك الشيء، فلمَّا كفى في حصول القبلية و البعدية في اجزاء الزَّمان، كون كُلِّ زمان مسبقاً بزمان آخر، بخلاف الحوادث فالقبل و البعد للذاتان لا يوجدان معاً، لا يفتقران في الزَّمان الى زمان آخر، و يفتقران في الحوادث اليه، فظهر الفرق.

و تفسيرُ الجواب عنه ظاهرٌ الا انَّ قوله: «و ان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه انَّ اليوم لم يوجد حين كان امس»، ليس على الترتيب الطَّبِيعي في البحث، لانه بعد ان سلم انَّ معناه انه لم يوجد معه كيف يفرض انَّ معناه ليس كذلك بل شيء آخر.

المذكور في عدم الحادث و وجوده بعينه. فيلزم من قولكم: هذا ان يكون للزمان زمان آخر.

قال: والفرق بان الزمان متقضى لذاته، فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر و لم تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه، ليس بمفيد لوجهين: الاول، ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية، استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر، و لم تكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهية، فيكون الزمان غير متصل، بل مركباً من آتات. الثانى، ان تجويز وجود قبلية و بعدية لا يوجدان معاً فى جزئين من الزمان، من غير زمان يغيرهما، يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغيرهما.

قال: وايضاً ان قيل فى الفرق، ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول يكون كل جزء من الزمان مسبقاً بجزء آخر، و لا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافى الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث، اجيب بان معنى قولنا: اليوم متأخر عن امس، ليس هو انه لم يوجد معه، لان اليوم، لم يوجد ايضاً مع الغد، و ان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كانت هذه المعية اضافة عارضة لهما معايرة لذاتيهما، فكان المعقول منه ان اليوم، ما حصل فى الزمان الذى حصل فيه الامس و حينئذ يعود السؤال، و ان لم يكن معناه انه لم يوجد معه، بل كان معناه انه لم يوجد معه، بل كان معناه انه لم يوجد حين كان امس فلفظة «كان» معشرة بمضى زمان، و ذلك يقتضى ان يكون ايضاً للزمان آخر.

- قال: و القول بمعية الزمان للحركة ايضاً يقتضى بمثل هذا البيان وقوع الزمان فى زمان آخر.

فالأولى ان يقال: كما ذكره الامام، لا نسلم ان معنى قولنا اليوم متأخر عن الامس، ان اليوم، لم يوجد مع الامس و الا لكان اليوم متأخراً عن الغد، لانه لم يوجد معه، بل معنى ذلك ان اليوم، لم يوجد حين كان امس. و لفظة «كان»، مشعرة بزمان مضى فيكون للزمان زمان. سلمنا ان معناه ان اليوم، لم يوجد مع امس، لكن المعية اضافة و الاضافة متأخرة عن المضافين، فلا يكون المعية نفس امس، بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد فى زمان لم يوجد امس فيه، فيكون للزمان زمان. و بهذا البيان، يلزم ان يكون للزمان الذى مع الحركة، زمان آخر، م.

- و الجواب^(١) انّ الزّمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء و التجدد. و ذلك

١ - قوله: «و الجواب»، تحريرُ الجواب، موقوفٌ على مقدّمة و هي: انّ الموجود الغير القارّ الذات، لا شكّ انّ اجزائه لا يجتمع في الوجود معاً، فيكون بعضها قبل و بعضها بعد. فمنه ما يحكم العقل بتقدّم بعض الاجزاء و تأخّر بعضها بمجرد تصوّر تلك الاجزاء من غير ملاحظة أمرٍ آخر و هو الزّمان فانه اذا فرض له أجزاء لا يكون تلك الاجزاء الا يوماً و اسماً، و حكم العقل بانّ اليوم متأخّر و الامس متقدّم لا يتوقّف على ملاحظه أمر آخر غير مفهوم اليوم و الامس، بل مجرد تصوّرهما كافٍ في ذلك.

و منه ما حكم العقل، بتقدّم بعض اجزائه و تأخّر بعضها موقوفٌ على ملاحظه شيء آخر، كالحركة فانّ كل جزء يُفرض منها، يعقل متقدّماً و متأخّراً، و انما يحكم العقل بتقدّمه و تأخّره بواسطه وقوعه في زمانٍ متقدّم او متأخّر.

اذا تمهد هذه المُقدّمة فنقول: الزّمان متّصلٌ واحدٌ غير قارّ الذات لا وجود لاجزائه بالفعل. و اذا فرض العقل له أجزاء فتقدّم بعضها و تأخّر بعضها و تأخّر بعضها ليساً أمرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها مُتقدّماً و البعض الآخر متأخّراً كالسّود و البياض العارضين للجسم، حتّى صار بسببهما اسود و ابيض، فليس معنى قولنا: التّقدّم و التّأخّر عارضان لاجزاء الزّمان بحسب ذاته، انّ اجزاء الزّمان موجودةٌ في الخارج، و القبليّة و البعديّة أمران موجودان في الخارج، عارضان لاجزاء الزّمان تلك الاجزاء يقتضيها اقتضاء العلة للمعلول، بل معناه انا اذا تصوّرنا حقيقة الزّمان لم نحتاج في تصوّر تقدّم بعض الاجزاء و تأخّر بعضها، بل في التّصديق بانّ بعض الاجزاء مُتقدّم و البعض الآخر متأخّر الى تصوّر غير حقيقة الزّمان، بخلاف الزّمانيات كالحركة، فانّ تصوّر اجزائها، لا يكفي في تصوّر تقدّم بعضها و تأخّر البعض بل انما يتصوّر مُتقدّماً او متأخّراً لوقوعه في زمانٍ متقدّم او متأخّر و لهذا لا يقفُ السّؤال الا عند الوصول الى الزمان. فاذا قيل: لم تقدّم الحادث الفلاني على ذلك الحادث؟ فيقال مثلاً: لانّ هذا الحارث، وقع في واقعة زيد و ذلك الحادث وقع في واقعة عمرو، و كانت واقعة زيد، سابقةً على واقعة عمرو، فان رجع و قال: لم كانت تلك الواقعة سابقة؟ يقال: لانهما كانت امس و هذه كانت اليوم، فوقف السّؤال قطعاً.

و بهذا التحقيق، ظهر جواب الامام حيث قال: اجزاء الزّمان، ان تساوت، استحال ان يقتضى بعضها التّقدم و بعضها التّأخّر.

لأنّا نقول: هذا انما يكون لو كانت اجزاء الزّمان موجودةً في الخارج و يكون بعضها علة للتّقدم و

الاتصال لا يتجزىء آلاً في الوهم، فليس له أجزاء بالفعل، وليس فيه تقدّم ولا تأخر قبل التجزئة.

ثم إذا فرض له أجزاء بسببهما متقدّماً ومتأخراً، بل تصوّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان، يستلزم تصوّر تقدّم وتأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لشيء آخر. هذا معنى لحوق التقدّم والتأخر الذاتيين به. وأما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار، يُقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها، فإنّما يصير متقدّماً ومتأخراً بتصوّر عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدّم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره، فإنّما إذا قلنا اليوم وامس، لم نحتاج الى ان نقول: اليوم، متأخّر عن امس، لأنّ نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر، أما اذا قلنا: العدم والوجود، احتجنا الى اقتران معنى التقدّم باحدهما حتّى يصير متقدّماً. وأما المعية:

فمعية ما هو في الزمان للزمان، غير المعية شيئين يقعان في زمان واحد، لأنّ الاولى، تقتضى نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي متى ذلك الشيء، والاخرى تقتضى نسبتين لشيئين، يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما. وذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يُعاير الموصوفين بالمعية، ويحتاج في الثانية.

بعضها علة للتأخر، وليس كذلك. فليس معنى عروض التقدّم والتأخر لاجزاء الزمان آلاً حكم العقل بتقدّم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصوّر الاجزاء لعدم الاستقرار وكون ماهيتها هي عدم، وعلم هذا أنّ الشارح اختار في جواب النقض المذكور، الفرق الاول، ودفع جواب الاول من جوابيه، ولم تعرّض للجواب الثاني لظهور اندفاعه ممّا تقدّم، فان القلبية والبعديّة الّلتين لا تجتمعان، لا بدّ ان يكونا بحسب الزمان، أمّا في اجزاء الزمان فيحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد، وأما في غيره، فيحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد.

وأما حديث المعية، فمعية الحركة للزمان، غير معية الشّئين للزمان، فانّ معية الحركة للزمان، هي متى الحركة، اي كون الحركة في الزمان ومعية الشّئين للزمان، هي كون متى احدهما عين متى الآخر، اي كونها في زمان واحد. والمعية الاولى لاحتاج الى زمان خارج عن المعين، بخلاف الثانية، فإنّه لا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان.

• اشارة •

«و لانَّ التَّجَدُّدَ لا يُمكن اَّلاَّ مع تَغْيِيرِ حال، و تَغْيِيرِ الحال، لا يُمكن اَّلاَّ لذي قُوَّةٍ تَغْيِيرِ حال، اعني الموضوع، فهذا الاتِّصال اذن متعلِّقٌ بحركة و متحرِّك، اعني بتَغْيِيرِ و متغْيِر، لا سِيَّما ما يَكُن فيه ان يتَّصل و لا ينقطع و هي الوضعيةُ الدَّورِيَّة. و هذا الاتِّصال يحتملُ التَّقْدِيرَ فانَّ قَبْلًا قد يَكُون ابعَد و قَبْلًا قد يَكُون اقرب، فهو كم مقدَّرٌ للتَّغْيِير. و هذا هو الزَّمان و هو كميَّة الحركة، لا من جهة المسافة، بل من جهة التَّقدُّم و التأخُّر اللّذين لا يجتمعان.» يُريد بيان ماهيَّة الزَّمان^(١) و تقديره، انَّ التَّجَدُّد و التَّصرُّم اللّذين تبَّه على وجودهما في الفصل المتقدِّم، لا يُمكن ان يوجد اَّلاَّ مع تَغْيِيرِ حال، و تَغْيِيرِ الحال لا يُمكن ان يَكُون اَّلاَّ لشيءٍ يصحُّ منه التَّغْيِير و هو الموضوع، لانَّ التَّغْيِيرَ عَرَضٌ و العَرَضُ لا يوجد اَّلاَّ في موضوع. فهذا الاتِّصال، اذن متعيَّنُ الوجود بتَغْيِيرِ هو عَرَض، و متغْيِرُ هو جسم يحلُّ التَّغْيِير فيه. و مثل هذا التَّغْيِير الواقع لا دفعة يسمَّى حركة، فهذا الاتِّصال، متعلِّقُ الوجود بحركة و متحرِّك و البيان المذكور في الفصل السابق، قد دلَّ على وجوب كون كلِّ حادثٍ مسبوقاً بزمان، و كلِّ زمان له اوَّل، فهو حادثٌ، فاذن هو مسبوقٌ بزمان آخر قبله.

و يلزم من ذلك، وجوب كون الزَّمان متصلاً لا الى اوَّل، و الحركات المُستقيمة لا يمكن ان تتصلَّ لا الى اوَّل، لوجوب تناهي الامتدادات، و لما سيأتى في التَّمط السادس. فاذن، الزَّمان يتعلِّقُ بحركةٍ يمكن ان تتصلَّ و لا تنقطع و هي الوضعيةُ الدَّورِيَّة. و هذا الاتِّصال، يحتملُ التَّقْدِيرَ كما مضى بيانه. فهو من مقولة الكمِّ و من النوع المتصل، فالزَّمان

١ - قوله: «يُريد بيان ماهيَّة الزَّمان»، قد علمت انَّ قبل كلِّ حادثٍ امرأ متجدداً مُتصرِّماً. و التَّجَدُّد و التَّصرُّم، لا يخلوان من تَغْيِيرٍ، فالتَّغْيِيرُ ههنا لا يَكُون اَّلاَّ على سبيل التَّدرِيج و هو الحركة. و الحركة لا بُدَّ لها من متحرِّك، فالزَّمان يتعلِّقُ بحركة و جسمٍ متحرِّك. ثمَّ انَّ كلَّ زمانٍ فُرِضَ، فهو حادث، و كلِّ حادث، فقبله زمان، و كلِّ زمانٍ قبله زمانٌ آخر، فالزَّمان متصلاً لا الى اوَّل، فهو لا يتعلِّقُ بحركةٍ مُستقيمةٍ لوجوب انقطاع الحركات المُستقيمة، بل بالحركة المُستديرة و هو يحتملُ التَّقْدِيرَ لما مضى بيانه في فرض الحركة المُستديرة و هو محتملُ التَّقْدِيرَ لما مضى بيانه في فرض الحركة المُطَبَّقة نهايتها على بداية الحادث، من انَّ القبل من نصف الحركة اقرب و انقص، و من ابتداء الحركة ابعَد و ازيد، م.

كم يُقدَّر التَّغْيِيرُ، أعنى الحركة وهذه ماهيَّته.

وعند تبينها، صرَّح بتسميته فقال: «وهذا هو الزَّمان»، ثم ذكر تعريفه فقال: «وهو كمية الحركة، لا من جهة المسافة»^(١)، بل من جهة التَّقدُّم والتَّأخُّر اللذين لا يجتمعان» وذلك لأنَّ للحركة كميةً من جهة المسافة، فإنَّ الحركة تزيدُ بزيادة المسافة وتنقصُ بنقصانها، وكميةً من جهة الزَّمان لأنَّ الحركة تزيدُ بزيادة الزَّمان وتنقصُ بنقصانه. وللمسافة أجزاءٌ يتقدَّم بعضها على بعض تقدُّماً وضعياً يوجدُ المتقدِّم والمتأخَّر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزَّىء بتجزئة المسافة ويصيرُ بعضها متقدِّماً وبعضها متأخِّراً بازاء تقدُّم أجزاء المسافة وتأخُّرها، ألا أنَّ المتقدِّم والمتأخَّر منها لا يجتمعان، بخلاف المتقدِّم والمتأخَّر من المسافة.

والزَّمان هو كمية الحركة، لا من جهة المسافة، بل من جهة التَّقدُّم والتَّأخُّر اللذين لا يجتمعان. فهذا بيان ما ذكره ههنا.

١ - قوله: «وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة»، الحركة لا يقبل الزيادة والنقصان لذاتها، بل لمسافة أو زمان، فأنَّا لو فرضنا حركتين أحدهما في فرسخ والأخرى في فرسخين، ولا ينظر إلى المسافة والزمان، ولا يعلم طول أحدهما وقصر الأخرى فكمية الحركة أنما هي من جهتين من جهة المسافة، ومن جهة الزمان: أمَّا من جهة المسافة فلاَّها كم ينطبق عليها الحركة. فالحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إلى كل المسافة. فيعرض لها الكمية بحسب المسافة. ولنا نقول: أنَّ للحركة كميةً عرضيةً وللمسافة كميةً أخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وأنما الزيادة والنقصان، يعرضان الحركة للكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم. و أمَّا من جهة الزمان، فلاَّته كم ينطبق على الحركة، حتَّى أنَّ الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في كلِّ الزمان، فلما كان الزمان كميةً الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة و جهة الزمان، لكن جهة المسافة جهة التَّقدُّم والتَّأخُّر اللذين يجتمعان، ضرورة أنَّ المسافة ينقسم إلى متقدِّم ومتأخَّر في الوضع، يجتمعان معاً في الوجود. و جهة الزمان جهة التَّقدُّم والتَّأخُّر اللذين لا يجتمعان، فالزَّمان كميةً الحركة لا من جهة التَّقدُّم والتَّأخُّر اللذين يجتمعان، فإنَّها جهة المسافة. والزَّمان ليس كمية الحركة من جهة المسافة، بل من جهة التَّقدُّم والتَّأخُّر اللذين لا يجتمعان، فإنَّها جهة الزمان، م.

وقد قال في «الشفاء»^(١) بهذه العبارة:

وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر واما يوجد فيها المتقدم، ما يكون منها في المتقدم من المسافة، والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة، لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتأخر و المتقدم من المسافة معاً، فيكون للتقدم والتأخر للحركة خاصية يلحقهما من جهة ما هما للحركة، ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة، فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر، فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر، ولها مقدار أيضاً بازاء مقدار المسافة. والزمان هو هذا العدد أو المقدار، فالزمان عدد الحركة، اذا انفصلت الى تقدم ومتأخر لا بالزمان، بل في المسافة والا لكان البيان تحديداً بالدور.

هذه عبارته و غرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء و غرضي من ايراده، هذه

١ - قوله: «وقد قال الشيخ في الشفاء»، التقدم والتأخر في الحركة تابعان، اما للتقدم والتأخر في المسافة، او للتقدم والتأخر في الزمان. فكما ان المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر، انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام الى متقدم ومتأخر، كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة الى متقدم ومتأخر بحسب ذلك ايضاً حتى ان المتقدم من الحركة هو ما حصل في المتقدم من المسافة والزمان، والمتأخر من الحركة ما يحصل في المتأخر من المسافة أو الزمان، لكن المتقدم والمتأخر من المسافة، يجتمعان معاً في الوجود من الحركة ومن الزمان لا يجتمعان، فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية من جهة ما هما، اي التقدم والتأخر للحركة، لا من جهة ما هما للمسافة. وتلك الخاصية كونهما لا يجتمعان ويكونان، اي المتقدم والمتأخر معدودين بالحركة، فانا نعد المتقدم والمتأخر بحسب اجزا الحركة، حتى ان الحركة اذا تجزأت فهما كانت اكثر كان عدد المتقدم والمتأخر اكثر، وان كانت اقل كان عددهما اقل. فعدد الاجزاء المتقدمة والمتأخرة من الحركة هو الزمان، كما ان الحركة اذا اتصلت، كان مقدارها الزمان، فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر، تبعاً لانقسام المسافة لا تبعاً لانقسام الزمان. وهذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتأخر في المسافة لا في الزمان، لئلا يلزم الدور، بخلاف ما في «الاشارات»، فانه قال: من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وليس هذا الا التقدم والتأخر الزمانيين. فهو مستلزم للدور. فقد تسامح في «الاشارات»، بخلاف ما في «الشفاء»، م.

النكتة الاخيره.

* اشارة *

«كل حادث، فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فكان امكان وجوده حاصلًا وليس هو قدرة القادر عليه وَاَلَا لكان اذا قيل في المحال: أنه غير مقدور عليه، لأنه غير ممكن في نفسه.

فقد قيل: أنه غير مقدور عليه، لأنه غير مقدور عليه، وأنه غير ممكن في نفسه، لأنه غير ممكن في نفسه، فبين اذن ان هذا الامكان، غير كون القادر عليه قادراً عليه، وليس شيئاً معقولاً بنفسه، يكون وجوده لا في موضوع، بل هو اضافي، فيفتقر الى موضوع. فالحادثُ تتقدمه قوّة وجود و موضوع.»

يُريدُ بيان كون كلّ حادث مسبوقاً بموضوع او مادة^(١) و تقريره ان كلّ حادث فهو قبل

١ - قوله: «يُريدُ بيان كون كلّ حادث مسبوقاً بموضوع او مادة»، الحادث قبل وجوده، اما ان يكون ممكنًا ان يوجد، او متمنعًا ان يوجد، والمتمنع أن يوجد، لا يوجد و لو وُجد، لزم الانقلاب، فهو قبل وجوده، ممكن ان يوجد، فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه، لانّ قدره معلّلة بامكان الوجود، و عدم القدرة بعدم الامكان. و لو كان امكان الوجود، نفس القدرة، لزم تعليل الشئ بنفسه، وايضاً امكان الوجود امرٌ للشئ في نفسه، و كونه مقدوراً بالقياس الى القادر. لا يُقال: سيجيء انّ الامكان امرٌ اضافي و هو ينافي القول بأنّه امرٌ للشئ في نفسه، لأننا نقول: المراد انّ الامكان امرٌ للشئ، لا بالقياس الى القادر، فيكون مغايراً لكونه مقدوراً. و حينئذٍ اما ان يكون جوهرًا لا في موضوع، او عرضاً في موضوع، و الاول باطل لأنه امرٌ اضافي و الامور الاضافية، لا يكون جوهرًا، فهو اذن عرضٌ موجودٌ في محل، ان قيس اليه فهو موضوعٌ له، و ان قيس الى الحادث، فهو مادةٌ ان كان صورة، و موضوع ان كان عرضاً. فقد بان انّ كلّ حادث، فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم و هو قوّة الوجود، و مادة و هي موضوع تلك القوّة.

و لا يخفى عليك، انّ المُقدّمة القابلة بانّ الامكان، ليس نفس القدرة، لو حذفت من البيّن، لتّم البيان دونها اَلَا أنّه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث، كما انّ الامكان سابقٌ عليه، فربما يذهب الوهم الى أنّه هي. فاوردت تلك المُقدّمة دفعاً لهذا الوهم، كما في برهان الزّمان و كان الاول، فلا نسلم انّ كلّ حادثٍ قبل حدوثه، ممكن الوجود.

قوله: «انَّ كُلَّ حادث، فهو قبل وجوده امَّا ممكن الوجود، او ممتنع الوجود»، قلنا: لا نسلّم الحصر و هو ظاهرٌ وان كان الثَّاني، فلا نسلّم احتياجه الى محل غير الممكن، بل من المحال ان يقوم بغير الممكن و الّا لكان الممكن في نفسه غير ممكن.

اجاب عنه بقوله: «واعلم انَّ كُلَّ امكان»، و هو تفصيلُ ما ذكره الشيخ في «الشفاء» و تقريره: انَّ المراد، الامكان الذَّاتي و هو محتاجٌ الى محل غير الممكن، لانَّ الامكان الذَّاتي هو بالقياس الى الوجود. و الوجود امَّا بالذَّات او بالعرض. و الوجود بالذَّات هو كون الشيء في نفسه، و الوجود بالعرض، هو كون الشيء شيئاً آخر، كوجود الجسم ابيض. فالممكن ان يوجد، امَّا يمكن ان يوجد شيئاً آخر، او يمكن ان يوجد في نفسه. فان كان يُمكن ان يوجد شيئاً آخر، فلا بُدَّ في وجوده، من ذلك الشيء حتّى يُمكن ان يكون شيئاً آخر.

كما يقال: الجسمُ يمكن ان يكون ابيض، لانَّ الامكان منّا اضافة الى وجود الابيض و هو وجودٌ للجسم بالعرض، لانه كون الجسم شيئاً آخر. وهكذا ما يقال: الجسمُ يُمكن ان يوجد له البياض، فليس معناه الّا انَّ الجسم، يُمكن ان يكون موجوداً آخر و هو ابيض.

و الغرض من قوله: فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيروريّه موجوداً آخر، التعبيرُ عن معنى الموجود بالعرض، بعبارتين متقاربتى المعنى، فانَّ احديهما، انَّ الوجود بالعرض، هو ان يوجد شيء آخر و ثانيهما، ان يوجد شيء شيئاً آخر. و لا شك انه متى وجد شيء لشيء، يصيرُ بحسب وجوده له شيئاً آخر و بالعكس.

و كما يُمكن ان يقال: الماءُ يُمكن ان يصير هواء، فانَّ الامكان فيه بالقياس الى وجود الهوائية للمادة المائية و هو وجودُ لها بالعرض. و كما يقال: المادةُ يُمكن ان تكون موجودةً بالفعل، اى يُمكن ان يوجد لها الصّورة، فالامكان بالقياس الى وجود الصّورة للمادة الّذى هو وجود للمادة بالعرض، لا وجودها في نفسه. فهذه الامكانات يستدعى شيئاً، حتّى يمكن ان يوجد شيئاً آخر، او يوجد له شيء آخر و هو موضوع موجود معها. هذا في الامكان، بالقياس الى الوجود بالعرض. و امَّا الممكن، ان يوجد في نفسه، فهو امّا بحيث متى وجد كان موجوداً في غيره او مع غيره، و امّا بحيث متى وجد، كان موجوداً بذاته من غير علاقة بينه و بين غيره. و ان كان بحيث متى وجد، كان قائماً بغيره او مع غيره، فهذا الممكن، ان كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكناً، ان يوجد، لكنّه اذا كان موجوداً، لا يوجد الّا في غيره، او مع غيره. فلمّا امكن ان يوجد قبل حدوثه قائماً بغيره او مع غيره (و امّا يُمكن ان يوجد قائماً بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير،

ضرورة أن ذلك الغير لو كان معدوماً لامتنع قيامه به أو معه، فيكون ذلك الغير، موجوداً مع امكان وجوده وهو موضوعه.

وقوله: ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء، إنما يصح في الحادث الذي يوجد في شيء. أما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس بحامل وجوده، لأن موضوعه ذلك الشيء، وهو ليس بحامل وجوده. وإن كان بحيث متى وجد، كان قائماً بذاته من غير تعلق بغيره، امتنع أن يكون حادثاً إذا لو كان حادثاً لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس بالعرض وألا لكان له موضوع. فيكون الممكن مسبقاً بموضوع يتعلق به مكانه. والتقدير أن لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات.

فيلزم أن يكون امكان وجوده جوهرًا قائماً بذاته، لكنه مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر، فهذا الممكن أما أن يمتنع أن يوجد أو يكون موجوداً دائماً، فقد ظهر أن امكان وجود الحادث، أما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود شيء لشيء، أو امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في الأشياء، أو مع شيء وإياً ما كان، فهو محتاج إلى موضوع موجود معه. وبالتفصيل: الأشياء الحادثة، أما اعراض، أو صور، أو مركبات، أو نفوس. فالاعراض والصّور، امكان وجودهما، هو امكان وجودهما في جسم أو مادة و امكان وجود المركبات، هو امكان وجود صورها في موادها وأما امكان النفوس، فامكان وجودها متعلقة بما يصلح أن يكون آلة لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانات، محتاجة إلى موضوع موجود معها وهو المطلوب.

وانت بادني تأمل، تعلم أن القسم الأول، يرجع إلى الثاني وبالعكس. فقد كفى أحدهما في البيان. فإن قيل: لو كان هذه الامكانات التي هي قبل وجود الحادث امكانات ذاتية لم يختلف بالقرب والبعد، لكنها يختلف بالقرب والبعد، فإن امكان وجود النفس - مثلاً - بالقياس إلى الهيولى أبعد، وبالنسبة إلى العناصر بعيد وإلى المعادن فيه بعد، وإلى مادة الثبات فيه قرب، وإلى النطقة أقرب، ثم إلى العلة، ثم إلى المضغة، ثم إلى اللحم. فامكان الحادث قبل وجوده، يختلف فلا يكون امكاناً ذاتياً.

اجاب بقوله: وامكانات هذه الأشياء. و تحرير الجواب، أنه قد ظهر أن كلّ واحدة من هذه الامكانات، هو امكان وجود شيء في شيء أو معه. وله اعتباران:

أحدهما، من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار، إذا قارن العدم، يسمى قوة يختلف قرباً وبعداً ويكون قول الامكان، على مراتبها بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد. ولا

شكَّ انَّ ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف استعدادات، متعاقبةً على ذلك الموضوع. فالامكان الذاتى ايضاً يختلف من حيث تعلُّقه به.

و ثانيهما، من حيث وجوده فى نفسه و بهذا الاعتبار، امرٌ لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجودها، لا يختلفُ اصلاً، كالوجوب والامتناع. فقد علمت انَّ عدم اختلاف المُمكن، بالنظر الى ذاته، لا يُنافي اختلافه نظراً الى وجود موضوعه.

بقى على الاستدلال منعٌ وهو انَّا لا نسلِّم انَّ الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود، لكان امكان وجوده اماً جوهرأً و اماً عرضأً. و انما يكون كذلك، لو كان موجودأً فى الخارج و هو ممنوعٌ.

و جوابه، انه لما ثبت ان هذا الامكان، هو امكان وجود شىء فى شىء، فلا يخلو اماً ان يكون موجودأً فى الخارج، او لا يكون. و اياً ما كان، كان محتاجاً الى موضوع موجود فى الخارج، اما اذا كان موجودأً فظاهراً، و اما اذ لم يكن موجودأً، فلانه متعلِّقٌ بالامر الخارجى. فمن حيث تعلُّقه به، يستدعى وجوده فى الخارج، كما فى بحث التَّقدُّم و التَّأخُّر.

و هذا الجواب و ان كان يفيدُ الشارح فى دفع اشكالات الامام، لكنّه لا يتم فى التعليل، لانَّ المنع، ينتقل الى مقام آخر و هو انَّا لا نسلِّم انَّ الحادث له قبل وجوده امكان وجود شىء فى شىء. و انما يكون كذلك، لو كان كُلُّ حادث، لا يوجد الا فى شىء. و بيانهُ - كما ذكره - يتوقَّف على كون الامكان، اماً عرضأً او جوهرأً. و هو اول المسئلة.

لا يقال: كُلُّ حادث، فهو يوجد فى شىء او مع شىء، لانَّ ما لا يوجد كذلك، لا يكون حادثاً و الاً امكن وجوده قبل حدوثه، لكن متى وجد، لا يوجد الاً جوهرأً قائماً بذاته من غير تعلُّق بغيره. فلو امكن وجوده قبل حدوثه، لامكن وجوده قبل وجوده جوهرأً قائماً بذاته، و انما يُمكن قبل وجوده جوهرأً قائماً بذاته، لو كان موجودأً، ضرورةً انه لو كان لم يكن موجودأً، لامتناع ان يكون جوهرأً قائماً بذاته. فليزِم ان يكون قبل وجوده موجودأً، هذا خلفُ. و اذا بُتَّ ان كُلَّ حادث، لا يوجد الاً فى شىء او مع شىء، فلا يكون امكانه الاً امكان وجود شىء فى شىء او معه و هو المقصود، لانَّا نقول: المُمتنعُ، هو ان يكون بشرط العدم، لا فى وقت العدم، فيمكن ان يكون جوهرأً قائماً بذاته، قبل وجوده و ان لم يُمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده. و هذا المنع، واردٌ على الشَّقِّ الاول ايضاً، فانَّ المُمتنع هو القيام بالغير، بشرط عدمه لا فى وقته. فيمكن ان يوجد الغير و يقوم به.

قال الشيخ في «الشفاء»: لَمَّا ثَبَتَ أَنَّ الحَادِثَ قَبْلَ وجوده ممكن الوجود، فامكان وجوده، لا بُدَّ أن يكون امراً موجوداً، فَانَّهُ لو لم يكن امراً موجوداً، لم يكن للحادث امكان وجوده، فلا يكون الحادث ممكن الوجود.

و فيه نظرٌ، لَأَنَّا نقول: لا نسلِّمُ أَنَّ امكان الوجود لو لم يكن موجوداً، لم يكن الحادث ممكن الوجود، وَأَمَّا يكون كذلك، لو لَزِمَ من انتقاء مبدء المحمول انتقاء الحمل الخارجى وهو ممنوعٌ، لَأَنَّ العَمَى، ليس بموجودٍ فى الخارج و زِيداً عَمَى فى الخارج.

و الأولى ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادى، بان يُقال: لا شك فى امكان الحادث، فامكانه أَمَّا ان يكون كافياً فى فيضان وجوده عن المبدء، أو لا، فان كان كافياً، يلزم قدم الحادث وهو محالٌ، وان لم يكن كافياً، بل توقَّف فيضانه على شرطٍ، فذلك الشرطُ أَمَّا ان يكون قديماً او محدثاً، لا سبيل الى الاول و أَلَّا لزم قدم الحادث و الشرط المحدث، يتوقَّف ايضاً على شرط محدث آخر و هكذا الى غير نهاية.

ثمَّ انَّ وجود الحادث، أَمَّا ان يتوقَّف على وجود تلك الشروط الغير المُتناهية، وهو محالٌ و أَلَّا لزم التسلسل فى امور موجودة مُترتبة، او على عدمها، فأمَّا ان يكون مطلق العدم و هو ايضاً محال و أَلَّا لزم قدم الحادث، او عدمها اللاحق، فكلُّ شرط، يكون معدّاً، لَأَنَّا لا نعى بالمُعدِّ أَلَّا ما يكون الشئ موقوفاً على عدمه اللاحق، ككون الجسم فى اوساط الاحياز، فَانَّهُ لا بُدَّ منه، لكونه فى منتهى الاحياز، لا بمعنى انَّ الكون فى المنتهى، لا يكون أَلَّا اذا كان فى الوسط و أَلَّا لزم كون الجسم فى مكانين معاً و هو محالٌ، بل بمعنى أَنَّهُ يكون فى الوسط و ينعدم فيه، حتَّى يُمكن ان يكون فى المنتهى. فهذه الشروط المُتسلسلة، كُلُّما تتنازل، يقرب وجود الحادث الى افاضة العلة. فلا بُدَّ ان يحدث، بحسب حدوث شرط شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة، فتلك الحالة المُقرَّبة، لا يكون قائمةً بالحادث، لَأَنَّهُ غير موجود بعد، بل بموجود آخر و ذلك الموجود، أَمَّا ان يكون له تعلقٌ بذلك الحادث او لا، و الثانى ضرورىُّ البطلان. فتعيَّن الاول و هو الذى سمَّيت مادة. و تلك الحالة المُقرَّبة امكاناً استعدادياً.

- و سئلت بعض العلماء: لم تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات؟ فقال: الاستعدادُ الناقص يزول، و أَمَّا الاستعداد التام، فلا يزول و هذا مثل النطفة، فَانَّها اذا حصل لها استعدادٌ ان يكون علقه، وجب ان يزول عنها استعداد النطفية، فَانَّهُ لو لم يزل عنها استعداد صورة النطفية، لم يزل عنها صورة النطفية، بناءً على أن افاضة الصورة بحسب الاستعداد. فعند حصول استعداد

وجوده اما ممتنع الوجود، واما ممكن الوجود والاول محال، والثاني حق، فاذن له امكان وجود، قبل وجوده و ليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه، لان السبب في كون المحال، غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه، والسبب في كون غير المحال مقدوراً عليه هو كونه ممكناً في نفسه والشيء لا يكون سبباً لنفسه. وايضاً كونه ممكناً أمر له في

صورة العلة، فاضت عليها صورتها وكان استعداد باقياً معها، ثم اذا حصل لها استعداد المضغية، زال هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها وعلى هذا، حتى ينتهي الى استعداد التام للانسانية. - قلت: انهم قالوا: كل صورة سابقة، فهي معدة لاحقة، فالنطفة ما لم تتصور بصور عدّه في الاطوار، لم يتصور بالصورة الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة، لا تجتمع مع اللاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة للاستعداد اللاحقة، فاذا انتفت، يجب انتفاء استعداد اللاحقة بالضرورة.

قال: ليست صورة السابقة موجبة للاستعداد اللاحقة، بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواتر عليها الحركات الفلكية والاضلاع، يحصل بواسطتها للهيولى حالة هي استعداد الصورة اللاحقة، وفيه نظر، لان الصورة السابقة، اما أن يكون لها دخل في الاستعداد او لا، فان لم يكن لها دخل اصلاً، لم يكن معدة وان كان لها دخل، يلزم انتفائه بانتفائها.

والتحقيق ان الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين؛ احدهما، الاستحقاق والثاني، كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة، فاستحقاق الوجود، يبقى مع بقاء المعلول قطعاً واما الكيفية المقربة فهو منفية عند الحدوث لما تحقق.

ومن محققى هذا الفن من سمعته يقول: ان للمعدّ عديمين؛ عدم سابق، وعدم لاحق، كما ان لزيد عديمين، عدم سابق ازلى، وعدم لاحق اذا مات، فالمعلول يتوقف على عدم المعدّ اللاحق و الشرط قسمان؛ شرط معدّ وهو ما لا يجتمع مع المشروط، و شرط غير معدّ وهو ما يجتمع معه. وتحقيق الاعداد، تقريب تأثير العلة الى المعلول. والاعداد بالفارسية: «آماده گردانیدن، يعنى ماده را از جهت تأثير مؤثر آماده مى گرداند». ولا شك ان المعدّ، يقرب الى الوجود، فان أمس مقرب لليوم. فلو لم يوجد أمس، لم يوجد اليوم، فالمعدّ يحدث في المادة، كيفية استعدادية لكنها لا يبقى مع المعلول، حتى اذا وجد المعلول انتفت الكيفية الاستعدادية واما اطيننا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة، لانه مثار الاوهام ومزال الاقدام،

نفسه، وكونه مقدوراً عليه أمر له بالقياس الى القادر عليه.

فاذن، كونه ممكناً هو امرٌ مغايرٌ لكونه مقدوراً عليه. وهذا الامكان، ليس شيئاً معقولاً بنفسه، لانّ الامكان، يكون لشيء بالقياس الى وجوده، كما يقال: البياض يمكن ان يوجد، او بالقياس الى صيروريته شيئاً آخر، كما يقال: الجسم يمكن ان يصير ابيض، فاذن هو امرٌ معقولٌ بالقياس الى شيء آخر. فهو امرٌ اضافيٌ والامورُ الاضافيّة، اعراض و الاعراض لا توجد الا في موضوعاتها. فاذن، الحادث يتقدّمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوّة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه، فهو قوّة وجود.

والموضوع موضوعٌ بالقياس الى الامكان الذي هو عرضٌ فيه، وموضوعٌ بالقياس الى الحادث، ان كان عرضاً ومادّةً بالقياس اليه، ان كان صورةً. فهذا تقدير ما في الكتاب. واعلم انّ كلّ امكان فهو بالقياس الى وجود، والوجود اما بالعرض، كوجود الجسم الابيض، واما بالذات كوجود البياض.

واما الامكان، بالقياس الى وجودٍ بالعرض، فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له، أو بالقياس الى صيرورته موجوداً آخر كما يقال: الجسم يمكن ان يكون ابيض، او يوجد له البياض، او يقال: الماء يمكن ان يصير هواء والمادّة يمكن ان يصير موجودةً بالفعل و ظاهر انّ جميع هذه الامكانات، محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلّها.

واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات، فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء ممّا يوجد في موضوع، او في مادّة، او مع مادّة كما يقال: البياض يمكن ان يوجد او يكون، وكذلك الصّورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع، حكم القسم الاول. ويكون موضوعه، حامل وجود ذلك الشيء. واما ان لا يكون كذلك، بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه، لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادّة. ومثل هذا الشيء، لا يجوز ان يكون محدثاً لانه لو كان محدثاً لكان مسبوقاً بامكان لا محالة، كما مرّ.

وامكانه لا يمكن ان يتعلّق بموضوع دون موضوع، اذ لا علاقة له بشيء، فيلزم ان يكون جوهرًا قائماً بنفسه ولكنّ الجوهر من حيث ماهيته، لا يكون مضافاً الى الغير، و الامكان مضاف، فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر و اذا لم يكن حقيقته فهو

عارضٌ له وقد فرض غيرُ عارضٍ لشيء، هذا خلفٌ.

ولمّا تبيّن أنّ مثل هذا الشيء لا يُمكن ان يكون محدثاً، فهو ان كان موجوداً كان دائماً الوجود، وان لم يكن موجوداً كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة، تكون اما اعراضاً، او صوراً، او مركّبات، او نفوساً توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها. واما مكانات هذه الاشياء، يكون قبل وجودها، ويعبرُ عنها بـ«القوّة»، فيقال: هذه الوجودات في موادّها بالقوّة، وهي تختلف بالبُعد والقُرب، ويزولُ عنها، مع خروج الموجودات من القوّة الى الفعل، واما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك.

وامّا امكان الموجودات الممكنة في انفسها، فهي امور لازمة لماهيّاتها عند تجرّدها عن الوجود والعدم، بالقياس الى وجوداتها، وكذلك الوجوب والامتناع، ألا ان الموصوف بالوجوب، لا يُمكن ان يكون فوق واحد، والموصوف بالامتناع، لا يُمكن ان يوجد في الخارج، والموصوف بالامكان، ماهيّات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها وهذه الاختلافات، احوال للموصوفات في انفسها.

فهذا، ما اردتُ تحقيقه في هذا الموضع، لتزول الاشكالات التي تورّد^(١) هيئها. فظهر منه ان قول الفاضل الشارح^(٢): الشّيء قبل وجوده، نفى صرف، فلا يصحّ الحكم عليه

١ - «نوردها»، خ.

٢ - قوله: «فظهر منه ان قول الفاضل الشارح»، قال الامام: القول بانّ الحادث قبل وجوده، ممكن الوجود باطل، لانّ الحادث قبل وجوده، نفى محض و عدم صرف، فلا يصحّ الحكم عليه بالامكان او بغيره.

- فان قيل: الحادث قبل وجوده، اما نفى محض او لا و اياً ما كان، فما ذكرتموه ساقطٌ اما اذا لم يكن نفيّاً محضاً فظاهراً، واما اذا كان، فلاّنه حينئذٍ يصحّ الحكم عليه بكونه نفى محض.

- اجاب بانّ الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ و ضيق العبارة، واما في التحقيق، فقبل وجود الحادث، ليس هناك شيء، فلا يصحّ الحكم عليه، ضرورة انّ الحكم يستدعي المحكوم عليه، و اذا لم يكن هناك محكوم عليه، استحال الحكم قطعاً، ثمّ عارضاً بانّ الحادث قبل وجوده مقدورٌ للقادر و متميّز عن العدم، فلا يكون نفيّاً محضاً. و عارض هذه المعارضة، بانّ الممتنع يتميّز عن الممكن، مع أنّه نفى محض. و هو نقضٌ اجمالي، سهى الامام في تسميته مُعارضة.

و جوابه: انّ الحكم على المعدومات، انما لا يصحّ بالامور الخارجية، واما بالاعتبارات الدّهنية،

كالامكان والامتناع، فيصح. ومنشاء الخط، عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات. ونقول ايضاً، ان أردتم بقولكم: الحادث قبل حدوثه، نفى محض و ليس بشيء، أنه كذلك في العقل فهو ممنوع، وان أردتم به انه كذلك في الخارج فمسلم ولكنه لا نسلم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان حينئذٍ وهو ظاهر. ثم قال: لم قلت بان الامكان أمر موجود؟. ومما يدل على أنه ليس بموجود وجوه:

احدها، أنه لو كان موجوداً، لكان امناً واجباً أو ممكناً وهما باطلان.

وجوابه: ان المكان الحادث أمر اعتباري في نفسه، متعلق بشيء خارجي، فله اعتباران: احدهما، من حيث أنه متعلق بشيء خارجي وبهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا أنه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي، كما ان الاعداد كالعمر امور اعتبارية، لكنها من حيث تعلّقها بموجودات خارجية، تستدعي وجود معروضاتها.

وقوله: بل هو امكان وجود في الخارج، مستدرك، بل لا معنى لقوله: هو امكان، اذ تقدير الكلام ههنا: أن الامكان من حيث تعلّقه بشيء خارجي، ليس بموجود وهو امكان. ومن البين ان لا طائل تحته، والمراد ان لا موجود في الخارج، هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج. وهذا مأخوذ من قول الامام، حيث قال: صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج، بل بامكان الوجود في الخارج، كما قضى بامتناع الوجود في الخارج، لا بوجود الامتناع في الخارج، لكن هذا المعنى، لا يتعلّق بحيثية تعلّق الامكان بالشيء الخارجي. فانّا اذا نظرنا الى امكان وجود الشيء مطلقاً كان امكان وجود في الخارج، وليس بموجود في الخارج.

وثانيهما، من حيث ذاته وأنه أمر اعتباري في نفسه، شيء من الاشياء قائم بالعقل وبهذا الاعتبار، موجود في الخارج، لأنه موجود في موجود خارجي هو العقل واذا اعتبر وجوده و نسبته الى ماهيته، يعرض له امكان آخر، لكن لا يستلسل لانقطاع الاعتبار.

- لا يقال: الامور الاعتبارية، ان طابقت الخارج عاد الاشكال في أنها امناً واجباً او ممكنةً والا فحصولها في العقل جهل.

- لا نقول: لا نسلم أنها ان لم يطابق الخارج، يكون حصولها جهلاً، وانما يكون جهلاً لو كان حصولها في العقل، على أنها صور لامور خارجية وليس كذلك، بل حصولها في العقل على أنها تحكام موجودات في الخارج، أي عوارض و صفات للموجودات الخارجية من حيث أنها في العقل. فالعوارض العقلية للموجودات الخارجية، غير موجودة في الخارج من حيث أنها

احكامها و عوارضها. و موجودة فى الخارج من حيث أنها محكوم عليها، اى من حيث أنها أشياء و موجودات فى العقل، من شأنها ان يحكم عليها بشيء و يوصف بشيء. و الحاصل: أن الامور الاعتبارية، لها حيثتان من حيث أنها صفات الموجودات، و من حيث أنها أشياء من شأنها ان توصف و هى من هذه الحيثية، موجودة فى الخارج لوجود العقل فى العقل فى الخارج.

و لا يستراب فى أن قوله: و احكام الموجودات، الى آخره، زائدة لا دخل له فى جواب السؤال، بل هو من سقط الكلام، فإن الامور الاعتبارية، بآية حيثية تؤخذ، اما ان يكون موجوداً فى الخارج، او فى العقل و اياً ما كان، يلزم ان يكون موجودة فى الخارج، اما على التقدير الاول فظاهراً. و اما على التقدير الثانى فإن العقل موجود فى الخارج و الموجود فى الموجود فى الخارج موجود فيه، على أن هذه شبهة ركيكة لا يليق خطورها لمن له ادنى مسكة. فإن معنى أنه موجود فى العقل، أنه موجود بوجود غير اصيل، و معنى أن العقل موجود فى الخارج أنه موجود بوجود اصيل و الموجود الغير الاصيل، اذا وجد فى الموجود الاصيل، لا يلزم ان يكون اصيلاً و كأنه تصور الخارج مكاناً للعقل، و العقل مكاناً للامر الاعتبارى. فإن الموجود فى مكان، موجود فى مكان آخر، يكون موجوداً فى ذلك المكان. و هو غلط بين.

و من العجب أن شيئاً يكون موجوداً فى الخارج باعتبار، معدوماً فى الخارج باعتبار. نعم الزناد قد يكبو و الجواد قد يعثر حين يعدو.

و ثانيها، ان الامكان ان كان موجوداً لكان اما حالاً فى الحادث، قبل وجوده، او فى غيره. و جوابه: أنه قد تبين أن امكان الحادث، هو امكان الشيء من شيء. فله اعتباران، احدهما أنه امكان فى ذلك الشيء، و ثانيهما، أنه امكان شيء، فبالاعتبار الاول عرض من اعرض ذلك الشيء حاصل فيه، و بالاعتبار الثانى اضافة للشيء، بالقياس الى وجوده. فكونه نعتاً للشيء، بهذا الاعتبار لا ينافى حصوله فى غيره بالاعتبار الاول.

و ثالثها، ان الامكان اضافة بين الماهية و الوجود. فلو كان موجوداً لم يتحقق ألا بعد ثبوت الماهية و الوجود، فيلزم تقدم الوجود على الامكان. و جوابه ان الامكان لكونه اعتبارياً لا يستدعى تحقق المتضايين ألا فى العقل، لكنهما يتعلقان بامر خارجى فيكون موضوعاً له موجوداً فى الخارج، كما تقدم فى بحث التقدم.

و اعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة، لأن المطلوب من الدليل، كون المكان غير موجود فى

احكامها و عوارضها، و موجودة فى الخارج من حيث أنها محكوم عليها، اى من حيث أنها أشياء و موجودات فى العقل، من شأنها ان يحكم عليها بشىء و يوصف بشىء. و الحاصل: أن الامور الاعتبارية، لها حيثيتان من حيث أنها صفات الموجودات، و من حيث أنها اشياء من شأنها ان توصف و هى من هذه الحيثية، موجودة فى الخارج لوجود العقل فى العقل فى الخارج.

و لا يستراب فى ان قوله: و احكام الموجودات، الى آخره، زائدة لا دخل له فى جواب السؤال، بل هو من سقط الكلام، فان الامور الاعتبارية، باية حيثية تؤخذ، اما ان يكون موجوداً فى الخارج، او فى العقل و اياً ما كان، يلزم ان يكون موجوداً فى الخارج، اما على التقدير الاول فظاهر، و اما على التقدير الثانى فان العقل موجود فى الخارج و الموجود فى الموجود فى الخارج موجود فيه، على أن هذه شبهة ركيكة لا يليق خطورها لمن له ادنى مسكة. فان معنى أنه موجود فى العقل، أنه موجود بوجود غير اصيل، و معنى ان العقل موجود فى الخارج أنه موجود بوجود اصيل و الموجود الغير الاصيل، اذا وجد فى الموجود الاصيل، لا يلزم ان يكون اصيلاً و كانه تصور الخارج مكاناً للعقل، و العقل مكاناً للامر الاعتبارى. فان الموجود فى مكان، موجود فى مكان آخر، يكون موجوداً فى ذلك المكان. و هو غلط بين.

و من العجب ان شيئاً يكون موجوداً فى الخارج باعتبار، معدوماً فى الخارج باعتبار. نعم الزناد قد يكبو و الجواد قد يعثر حين يعدو.

و ثانيها، ان الامكان ان كان موجوداً لكان اما حالاً فى الحادث، قبل وجوده، او فى غيره. و جوابه: أنه قد تبين ان امكان الحادث، هو امكان الشىء من شىء. فله اعتباران، احدهما أنه امكان فى ذلك الشىء، و ثانيهما، أنه امكان شىء، فبالاعتبار الاول عرض من اعرض ذلك الشىء حاصل فيه، و بالاعتبار الثانى اضافة للشىء، بالقياس الى وجوده. فكونه نعتاً للشىء، بهذا الاعتبار لا ينافى حصوله فى غيره بالاعتبار الاول.

و ثالثها، ان الامكان اضافة بين الماهية و الوجود. فلو كان موجوداً لم يتحقق الا بعد ثبوت الماهية و الوجود، فيلزم تقدم الوجود على الامكان. و جوابه ان الامكان لكونه اعتبارياً لا يستدعى تحقق المتضامين الا فى العقل، لكنهما يتعلقان بامر خارجى فيكون موضوعاً له موجوداً فى الخارج، كما تقدم فى بحث التقدم.

و اعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة، لان المطلوب من الدليل، كون المكان غير موجود فى

بالامكان، ثمّ معارضته ذلك بأنّه مقدور للقادر وذلك يقتضى تميّزه، ثمّ معارضته للمعارضة بالمتنعات المتميّزة عن الممكنات مع كونها نفيّاً صرفاً. خبط يقتضيه عدم التميّزين الاعتبار العقلية والامور الخارجية.

الخارج و حاصل هذه الاجوبة أنّه امرٌ اعتبارى، فلا يصحّ للجواب، ألّهم ألّا ان الامكان و ان يوجه الاسؤله بان يقال: لو كان الامكان معدوماً، لم يستدع محلاً خارجياً، لكن المقدم حقّ بتلك الوجوه الثلاثة، فالتالى مثله. فحينئذٍ يمكن الجواب بمنع الملازمة، و يكفى ان يقال فى المنع: انّ الامكان، و ان كان معدوماً فى الخارج، ألّا أنّه متعلقٌ بامرٍ خارجيٍّ فهو فهو يستدعيه. و يستغنى عن ذلك الاطناب، لكن الامام لم يورد الاسؤله كذلك، و وجه كلام الشيخ، بانّ الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود، فالامكان اما ان يكون امرأ وجودياً او عدمياً، و الثانى باطل، لانه لا فرق بين عدم الامكان و الامكان العدمى، فانّ التفرقه و الامتياز بين الامور العدمية، لا يحصل ألّا عند اختصاص كلّ منها بخاصيةٍ بها يمتاز عن الآخر. و لا معنى للوجود ألّا ذلك، فانقلب المعدوم موجوداً و هو محالٌ، فتعيّن ان يكون الامكان امرأ ثبوتياً. فاما ان يكون جوهرأ و هو محالٌ، لانّ الامكان حاله اضافية، فلا يعقل كونه موجوداً قائماً بنفسه و اما ان يكون عرضاً فلا بدّ له من محل.

ثمّ قال بعد القدر فى امكان الحادث قبل وجوده: لا نُسَلِّم انّ الامكان امرٌ وجودى، بل عدمى للوجوه المذكورة. ثمّ قال: ما ذكروه من عدم الفرق بين عدم الامكان و الامكان العدمى، منقوضٌ بالامتناع، للفرق بين سلب الامتناع و امتناع المعدوم، و لانا نعلم بالضرورة امتيازب عضّ العدميات عن البعض، فانّ عدم السبب و الشرط يقتضى عدم المسبّب و المشروط و عدمهما لا يقتضى عدم السبب و الشرط. هذا محصل كلام الامام، فى هذا المقام.

و من المكشوف البين، ان لا توجيه لاجوبة الشارح، عن هذا الكلام اصلاً، على انّ الامام خالف ترتيب البحث فى تقديم المعارضة على النقص. و هو منع الدليل بعد تسليمه. ثمّ قال: لو استدعى امكان الوجود موضوعاً موجوداً، لكان كلّ ممكن الوجود كذلك، فيلزم ان يكون العقول والنفوس، متعلقةً بموضوع. و جوابه: أنّه فرق بين امكان الحادث و امكان القديم، لانّ امكان الحادث، امكان الشئ فى غيره فهو متعلقٌ بالغير، يستدعى وجوده، و امكان التقديم ليس ألّا امكان وجوده، غير متعلقٌ ألّا بماهيته بالقياس الى وجوده، فان قيس الى ماهيته، كان فى العقل، كعرض فى موضوع، و ان قيس الى وجوده، كان اضافةً لمضافٍ اليه، م.

و اما قوله: لو كان الامكان موجوداً لكان واجباً او ممكناً، والاول محال، لكونه وصفاً
لغيره، والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان.

فالجواب عنه: ان الامكان في نفسه، اعتبار علق متعلق بشيء خارجي، فمن حيث
تعلقه بالشئ الخارجى، ليس بموجود في الخارج هو امكان، بل هو امكان وجود في
الخارج، وتعلقه بذلك الشئ، يدل على وجود ذلك الشئ، في الخارج وهو موضوعه،
و من حيث كونه قائماً بالفعل^(١) موجود في الخارج. وله امكان آخر، يعتبره العقل. و
ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار، كما مر في التقدم.

لا يقال: وجود شيء في العقل، دون الخارج جهل، لان الجهل، هو وجود صورة في
الذهن على أنها صورة لموجود خارجي، مع عدم المطابقة، والاعتبارات العقلية، لا
توجد في العقل، على أنها صورة شيء في الخارج، بل على أنها احكام موجودات في
الخارج، واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج، من حيث هي احكام، بل تكون
موجودة من حيث هي محكوم عليها.

و اما قوله: امكان الحادث، لا يجوز ان يكون حالاً في غيره، لان نعت الشئ، لا
يكون حاصلأ في غيره.

فالجواب: تن امكان الشئ قبل وجوده، حال في موضوعه، فان معناه كون ذلك
الشئ في موضوعه بالقوة. وهو صفة للموضوع، من حيث هو فيه، و صفة للشئ من
حيث هو بالقياس اليه، فبالاعتبار الاول، يكون كعرض في موضوع، وباعتبار الثاني،
يكون كاضافة لمضاف اليه. ولما لم يكن وجود مثل هذا الشئ، الا في غيره، لم يمتنع ان
يقوم امكانه ايضاً بذلك الغير.

و اما قوله: لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين، فهو انما
يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود و يلزم منه تقدم الوجود على الامكان.

فالجواب: انه من حيث كونه صفة اضافية، انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن
يكفيه ثبوتهما في العقل و لا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج، لكنه من حيث
تعلق معروضيه الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج، يستدعى لا محالة موضوعاً

موجوداً في الخارج، كما مضى في التقدّم بعينه.

و أما قوله : الحكم بكون الامكان متعلقاً بموضوع او مائة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة، وبالميول، فإنها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع و مائة.

فالجواب عنه: ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلّقهما بما في الخارج، وانّ امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل، فهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع. والامكان بهذا الاعتبار، كعرض في موضوع، وهو ايضاً صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار، كاضافة لمضاف اليه.

و اما قوله : لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولي، ولا يصير اولي الا اذا كان له مائة، قلنا: المقدّمتان ممنوعتان، اما الصغرى، فلان الاولويّه لو حصلت^(١) حالة

١ - قوله: «اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت»، الاولوية ان حصلت فلا يخلو اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان، او قبل الحادث بالزمان: والاول باطل، لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث، فيتقدّم في حدوث تلك الى الاولوية على حدوث اولوية اخرى و هلمّ جراً، فيلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معاً.

والثاني ايضاً باطل، لان التوقف حينئذٍ اما على وجودها، فيكون حصولها معه لا سابقاً عليه، او على عدمها و عدمها حاصل قبل حدوث الحادث، فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه، وايضاً يلزم حدوث الحادث، قبل تلك الاولوية و بعدها لحصول عدمها في الوقتين.

و اما الكبرى، فلان الاولوية ليست ثبوتية، فلا تفتقر الى المادة كما في الامكان. اجاب بانّ الوجوب، متحقّق فضلاً عن الاولوية، لان وجود كلّ ممكن، مسبوق بوجوب، كما انه ملحق بوجوب. و ذلك لانه ما لم يجب صدوره عن الفاعل، لم يصدر عنه و الا لزم التخصيص بلا مخصّص، اذ تأثيره حينئذٍ بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية و سيجي له زيادة ايضاح.

ثم انّ هذا الوجوب، انما يتحقّق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث، و وجود الحادث لا يتوقّف على وجودها، بل على عدمها لا مطلقاً و الا لزم قدم الحادث، بل على عدمها اللاحق. و لما اشتمل كلام الامام على منع و معارضة، ففي هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما، اما المنع، فلتحقّق الوجوب، فكيف الاولوية و اما المعارضة، فلاننا نختار ان وجود الحادث، يتوقّف على عدم الاولوية و لا محذور، لتوقّفه على عدمها اللاحق، لا مطلقاً.

و نقول ايضاً: كون وجود الحادث اولي، اما ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم، فان استلزم،

الحدوث، لكان الكلام فى حصولها، كالكلام فى حدوث الحادث وتسلسل العلل دفعةً، و لو حصلت قبل الحدوث، فوجود الحادث كان موقوفاً أما على وجودها، او على عدمها. و الاول يقتضى وجود الحادث معها لا بعدها، و الثانى يقتضى وجود الحادث قبلها، كما اقتضى بعدها. و اما الكبرى، فلما مرّ.

فالجوابُ عنه: انّ الشئ، لا يحدث ألا اذا صار وجوده واجباً، فضلاً عن الأولوية، و انما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه و لا متقدّم عليه، و وجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله و ذلك الاستتمام، يتعلّق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التى لا اول لها، الموجودة فى الجسم الابداعى، على ما يشتمل العلم الالهى، على بيانه.

* تنبيهة *

«الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوده كثيرة: مثل البعدية الزمانية و المكانية و انما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود و ان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان معاً.»

يُرِيدُ اثبات الحدوث الذاتى للممكنات. و لما كان تحقيق الحدوث الذاتى مبنياً على تحقيق التأخر الذاتى، لانّ الحدوث و هو كون وجود الشئ متأخراً عن لا وجوده ينقسم الى زمانى و الى ذاتى، لانقسام التأخر اليهما، قدّم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتى على اثبات الحدوث الذاتى.

و اعلم انّ تأخر الشئ عن غيره، يُقال بخسمة معان^(١)، على ما حَقَّق فى الفلسفة

لم يتوجّه منع الكبرى بعد التّنزل، لانه مبنئ على عدمها، و ان لم يستلزم لم يتمّ المعارضة فى الصغرى، لانه لا يلزم من عدم الاولوية، ان لا يكون اولى، كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيدا عمى، م.

١ - قوله: «و اعلم انّ تأخر الشئ عن غيره يُقال بخسمة معان»، التأخرُ مقولٌ بالاشتراك، على خسمة معان. و الذى اضبطها ان يُقال: المتأخر اما ان يجامع المتقدّم فى الوجود، او لا يجامعه. فان لم يجامعه، فهو المتأخرُ بالزمان، و ان يجامعه فاما ان يكون بينه و بين المتقدّم

الاولى: احدها بالزّمان، والثاني بالمرتبة او الوضع الذى يكون التأخر المكانى صنفاً منه، والثالث بالشرف، والرابع بالطّبع، والخامس بالمعلوليّة. والاخيران، يشتركان فى معنى واحد وهو التّأخّر بالذّات، والمعنى المُشترك، هو ان يكون الشّء محتاجاً الى آخر فى تحقّقه ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً الى ذلك الشّء، فالمحتاج هو المتأخّر بالذّات عن المحتاج اليه.

ثمّ لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه، مع ذلك هو اذنى بانفراده يفيده وجود المحتاج، او لا يكون. والمحتاج بالاعتبار الاول، متأخّر بالمعلوليّة وهو كحركة المفتاح، بالقياس الى حركة اليد، وبالاختبار الثانى متأخّر بالطّبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد، و كالمشروط بالقياس الى الشّروط. والمتأخّر بالمعلوليّة، لا ينفكّ عن المتقدّم بالعليّة فى الزّمان. ويرتفع كلّ واحدٍ منهما، مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول، يكون تابعاً و معلولاً لارتفاع العلة من غير انعكاس، والمتأخّر بالطّبع يستلزم المتقدّم فى الوجود، من

ترتيبٍ باعتبار المُعتبر و اخذ الآخذ، او لا يكون كذلك. فان كان بحسب الاعتبار، فهو المتأخّر بالرتبة او المتأخّر بالوضع. وهو اما بحسب المكان، كما فى صفوف المجلس، او غيره كالاجناس مع الانواع، ان اخذنا من طرف النّوع، او اخذنا من طرف الجنس، وان لم يكن بحسب اعتبار التّرتيب فالمتأخّر اما ان لا يحتاج الى المقدّم وهو التّأخّر بالشّرف، او يحتاج وهو التّأخّر بالذّات. فاما ان يكون المتقدّم علةً تامةً للمتأخّر وهو المتأخّر بالعليّة، او لا، وهو المتأخّر بالطّبع.

وربما يقال للمعنى المشترك، تأخّر بالطّبع ويخصّ التّأخّر بالمعلوليّة، باسم التّأخّر بالذّات، فيكون كلّ من التّأخّر بالذّات والتّأخّر بالطّبع مقولاً بالاشتراك، على معنيين؛ عامّ وخاصّ. والمتقدّم والمتأخّر بالعليّة، متلازمان وجوداً و عدماً، الا ان المعلول فيهما، تابعٌ للعلة، والمتأخّر بالطّبع، يستلزم المتقدّم فى الوجود من غير انعكاسٍ، وهذا ما ذكره الشارح. وعندى ان العلة التّامة، ليست معتبرة فى التّأخّر بالعليّة، بل المُعتبر هو العلة الفاعليّة، يدلّ عليه قول الشيخ فى بيانه: اذا كان وجودُ هذا عن آخر، فانّ ما وجود الغير عنه، هو العلة الفاعليّة، وفى مثال حركة اليد وحركة المفتاح وعلى العضلات وغيره و حينئذٍ لا ينعكس المتقدّم بالعليّة على المتأخّر بالطّبع. وقد اطلق اسمُ التّأخّر بالذّات، فى بيان حدوث الدّائى، على التّأخّر بالطّبع حيث جعل ما بالذات اقدم على ما بالغير، م.

غير انعكاس. فإنَّ المتقدِّم، يمكن ان يوجد لا مع المتأخِّر، أمَّا المتأخِّر، فلا يُمكن ان يوجد
الآ مع المتقدِّم.

و رُبما يقال للمعنى المُشترك، تأخَّر بالطبع، و يخصَّ التأخَّر بالمعلوليَّة، باسم التأخَّر
بالذَّات و الشيخ استعملهما في قاطيفورياس «الشفاء» كذلك. و ذلك أنَّه قال عند ذكر
التقدِّم بالعلِّيَّة: و ان كان يُقال المتقدِّم بالطَّبع على المتقدِّم بالعلِّيَّة و بالذَّات، أمَّا في هذا
الكتاب، فقد سَمَّى المُشترك تأخَّراً بالذَّات و الدَّليل عليه أنَّه مثَّل له بحركة المفتاح و اليد
و هو تأخَّر بالمعلوليَّة الَّذي هو اِحد قسميه، ثمَّ اطلق اسم التأخَّر بالذَّات صريحاً على
القسم الآخر و هو تأخَّر ما للشيء، بحسب غيره عمَّا له بحسب ذاته. و هو تأخَّر بالطَّبع لا
بالمعلوليَّة.

و هذا التأخَّر، اعنى الذَّاتى بالمعنى المُشترك، هو تأخَّر حقيقى، و ما سواه فليس
بحقيقى، لأنَّ المتأخَّر بالزَّمان او بالمرتبة و الوضع او بالشَّرف، يمكن ان يصير بالفرض
متقدِّماً و هو هو، لأنَّ المُقتضى لتأخَّره هو امرٌ عارض لذاته، و أمَّا المتأخَّر بالذَّات، فلا
يُمكن ان يفرض متقدِّماً و هو هو، لأنَّ المُقتضى لتأخَّره هو ذاته لا غير. و لهذا خصَّه الشيخ
بأنَّه الَّذي يكون باستحقاق الوجود.

و اعلم انَّ المتأخَّر بالمعلوليَّة، يجبُ ان يكون فى الزَّمان مع المتقدِّم بالعلِّيَّة، و المتأخَّر
بالطَّبع، لا يجبُ ان يكون فى الزَّمان مع المتقدِّم، بل يمكن ان يكون و لذلك حكم الشيخ
على المعنى المُشترك بينهما بالامكان العامَّ المُشتمل للوجوب و اللاوجوب. و هو قوله:
«و ان لم يمتنع ان يكونا فى الزَّمان معاً».

قوله: «و ذلك اذا كان وجود هذا عن آخر و وجود الآخر ليس عنه. فما استحقَّ هذا
الوجود آلاً و الآخر حصل له الوجود و وصل اليه الحصول، و أمَّا الآخر، فليس يتوسَّطُ هذا
بينه و بين ذلك الآخر فى الوجود، بل يصل اليه الوجود، لا عنه، و ليس يصل الى ذلك الآ
ماراً على الآخر»

و هو بيانُ التأخَّر بالذَّات، بتقريره فى بعض اقسامه و معناه انَّ هذا التأخَّر، يكون اذا
كان وجود هذا يعنى المتأخَّر، كالمعلول - مثلاً - عن آخر، يعنى المتقدِّم كالعلة مثلاً، و
وجود المتقدِّم، ليس عن المتأخَّر. فما استحقَّ المتأخَّر الوجود آلاً و المتقدِّم حصل له

الوجود و وصل اليه الحصول، من علته ان كان له علة، واما المتقدم، فليس يتوسط المتأخر بينه و بين علته في الوجود، بل يصل اليه الوجود، لا عن المتأخر، و ليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا ماراً على المتقدم.

و ذهب الفاضل الشارح الى ان المراد، ان العلة متوسطة بين ذات المعلول و وجوده، و المعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة و وجودها. و لست أرى هذا التفسير، مطابقاً لافاظ هذا الكتاب.^(١)

قوله: «و هذا مثل ما تقول: حُرِّكت يدي، فتحرَّك المفتاح، او ثمَّ تحرَّك المفتاح و لا تقول: تحرَّك المفتاح، فتحرَّك يدي، او ثمَّ تحرَّك يدي. و ان كانا معاً في الزمان. فهذه بعدية بالذات.»

و هذا ايراد المثال، للتقدم الذاتي^(٢) و معناه واضح.

و اعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية، فقال: ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول، كونها مؤثرة فيه، كان معنى قولنا: العلة متقدمة على المعلول، هو ان المؤثر في الشيء، مؤثر فيه. و هذا تكرارٌ خالٍ عن الفائدة، و ان كان المراد شيئاً آخر، فلا بد من افادة تصوُّره، و جعل قول الشيخ: الوجود لا يصل^(٣) الى المعلول، الا ماراً على العلة، بياناً

١ - قوله: «و لست أرى هذا التفسير مطابقاً لافاظ الكتاب»، لان وصول الحصول الى التقدم، يُشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه، و كذا المرور عليه يدل على ما منه المرور و ايضاً الضمير في بينه، لو رجع الى الوجود على ما فسره الامام، لكان تقدير الكلام ان المعلول لا يتوسط بين الوجود. و العلة في الوجود. و من الظاهر ان قوله: في الوجود، على هذا حشواً لا معنى له، و على اى وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة، اذ يكفي في البيان ان يقال: اذا كان هذا عن آخر، فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر... و باقى الكلام، لا طائل تحته، م.

٢ - قوله: «و هذا ايراد المثال للتقدم الذاتي»، المناسب ان يقال: ايراد المثال للتأخر الذاتي، اما اولاً فلان الكلام في اقسام التأخر، و اما ثانياً فليطابق قوله: فهذه بعدية بالذات، م.

٣ - قوله: «و جعل قول الشيخ الوجود لا يصل»، حمل كلام الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية، اما الحجة الاولى، فهي ان الشيء اذا كان علة لآخر، استحال وصول الوجود الى المعلول الا بعد وصوله اليها و مروره عليها، و اما الثانية، فلانه يقال: حرَّكت يدي، فتحرَّك

لذلك، ونسبه الى المجاز و جعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح، بياناً آخر غيره، ونسبه الى الركاكة.

واقول: تقدّم الشيء الذي منه الوجود، على الشيء الذي له الوجود في الوجود، معلومٌ ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته، بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدّم الزماني. فانّ الجمهور يظنون أنّ وجود التقدّم الزماني، شرطٌ في وجود هذا التقدّم.

قوله: «ثمّ انت تعلم أنّ حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخلياً عن غيره، قبل حاله من غيره قلبية بالذات، وكلّ موجود عن غيره، يستحقّ العدم لو انفرد، او لا يكون له وجود لو انفرد، بل أنّما يكون له الوجود عن غيره. فاذن، لا يكون له وجودٌ قبل ان يكون له وجود وهذا هو الحدوث الذاتي.»

لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي، شرّع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات و تقريره: أنّ حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته^(١)، مع قطع النظر عن

المفتاح، او ثمّ تحرّك المفتاح، فذلك يدلّ على التقدّم. ثمّ قال: الاولى ضعيفٌ، لانّ قوله: الوجود مرّ بالعلة وصل الى المعلول، كلامٌ مجازي، فان اراد به أنّ العلة مؤثرة في المعلول، فقد بينا أنّه لا يقتضي التقدّم، وان اراد شيئاً آخر، فلا بدّ من تصويره والثاني تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيكٌ، لانّا لا نعلم أنّهم تصوّروا من ذلك التأثير، او غيره وجواب الشارح ظاهرٌ، م.

١ - قوله: «و تقريره أنّ حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته»، ترتيبُ هذه المقدمات ان يقال: العدم واللاوجود، حال للممكن بحسب الذات، والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات، فيكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده بالذات، وهو الحدوث الذاتي، فهيئنا ثلاث مقدمات: اما انّ العدم او اللاوجود حال للممكن بالذات، فلانّ الممكن اما ان يقاس الى الخارج، او يقاس الى العقل، فان قيس الى الخارج، فاما ان يكون في الخارج مع وجود علةٍ أولاً مع وجود العلة، فان لم يكن مع وجود علةٍ في الخارج، يكون معدوماً اذ لو كان موجوداً لكان مع وجود علة. فالممكن بدون الغير في الخارج، يكون معدوماً يستحق العدم وان قيس الى العقل. فاما ان يعتبره مع وجود علةٍ او يعتبره مع عدم علةٍ او لا يعتبره مع شيءٍ منهما، فان لم يعتبره مع شيءٍ منهما، لا يكون موجوداً ولا معدوماً، لانه لو كان موجوداً، لكان مع اعتبار وجود علة، ولو

كان معدوماً، لكان مع اعتبار عدمها. فالحال الذي للممكن، اذن لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود. ولا نعني بالحال الذاتي الا ما يكون بشئ بلا غير.

— فان قلت: لا نُسَلِّم ان الممكن، لو لم يعتبره العقل، مع وجود علّة او عدمها، لا يكون موجوداً، فانّ عدم اعتبار العقل، لا يستلزم العدم، فربما لا يعتبر العقل وجوداً لعلّة و يكون الممكن موجوداً.

— فنقول: المراد أنّه لا يكون موجوداً ولا معدوماً عند العقل، فانّ العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علّة، وعدمه باعتبار عدم علّة، فاذا قطع النظر عن وجود العلّة وعدمها، فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه.

وقد اشار الشارح الى هذا في آخر الفصل، بقوله: و تقرير النتيجة انّ تجرّد الماهيّة عن اعتبار الوجود، يكون لها قبل وجودها بالذات. فقيد باعتبار الوجود، حتّى لا يسبق الوهم الى انّ اللاوجود في نفس الامر. واما انّ الوجود حال للممكن، بحسب الغير فهو ظاهرٌ واما انّ مابالذات اقدم ممّا بالغير، فلانّ رفع ما بالذات، يستلزم رفع الذات و رفع الذات يستلزم رفع ما بالغير، فيكون رفع مابالذات، مقتضياً لرفع ما بالغير دون العكس. ولا نعني بالتقدّم الطبيعي الاّ هذا المعنى.

قال الامام: لا شك انّ الممكن، اذا كان منفرداً عن الغير، يكون معدوماً مستحقاً للعدم، لكن هذا الاستحقاق، ليس للممكن بالذات و الاّ لكان ممتنعاً بالذات لا ممكناً، نعم الممكن لا يستحقّ الوجود لذاته و هو لا يستلزم انّ الممكن يستحقّ الوجود و استحقاق العدم.

والمغالطة انما هي في لفظ الانفراد عن الغير، فانّ المراد به اما عدم اعتبار الغير، او اعتبار عدم الغير. فان كان المراد عدم اعتبار الغير، فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود، بل في هذه الحالة، لا يستحق العدم و لا اللاوجود و الاّ لكان ممتنعاً. و ان كان المراد اعتبار عدم الغير، فمسلم انّ الممكن لو انفرد لاستحقّ العدم او اللاوجود، لكن هذا الاستحقاق، ليس للممكن بذاته، بل لعدم العلّة و هو معنى قوله: فلا يكون الانفراد انفراداً.

و جوابه: انّ الشيخ لم يقل انّ الممكن لو انفرد لاستحقّ العدم او اللاوجود، بل قال: الممكن لو انفرد، لاستحقّ العدم، او لا يكون له وجود. و قوله: لا يكون له وجود، ليس عطفاً على العدم، حتّى يكون معناه استحقّ العدم او اللاوجود و يرد السؤال و الاّ لكانت الجملة معطوفة على المفرد، بل هو عطفٌ على قوله: يستحق العدم.

معناه سلب استحقاق الوجود، لا استحقاق اللاوجود. وقد صرح الشارح بهذا المعنى، فى قوله: اما بحسب العقل، فلم يستحقّ العدم ولا الوجود.

فالمُدعى احدى الامرين: وهو انّ المُمكن لو انفرد عن الغير، استحقّ العدم، او لا يستحق الوجود. واحدهما لازم، لانّ المُمكن اما فى العقل، او فى الخارج. فان كان فى العقل، فاما مع اعتبار وجود العلة، او مع اعتبار عدمها، او لا مع اعتبار شىءٍ منهما. ولا شكّ انّ وجود العلة غير الممكن و عدم العلة غير الممكن أيضاً فى العقل، فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن فى هذه الحالة، لا يستحق الوجود، وان كان بالنظر الى الخارج: فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسمين فى الخارج، لكن عدم العلة ليس غيراً فى الخارج، فالانفراد عن الغير ههنا هو ان لا يكون مع وجود العلة، وهو فى هذه الحالة مستحقّ للعدم.

وقوله: لم يكن بين القسمين الاخيرين فرقٌ وان اُوهم انّ المُمكن بحسب الخارج على ثلاثة اقسام، مع وجود العلة، ومع عدمها، ولا مع الامرين، الا انّ المراد أنّه ليس بذلك الاعتبار، القسمان الاخيران فى الخارج، اذ لا يتصور ان يكون فى الخارج، لا مع وجود العلة ولا مع عدمها. فقد ظهر انّ المُمكن اذا انفرد عن الغير، فاما ان يستحقّ العدم، ان كان بالقياس الى الخارج، او لا يستحقّ الوجود، ان كان بالقياس الى العقل. وثبت انّ استحقاق العدم للممكن، ليس بحسب الذات، لكن لا شكّ فى انّ عدم استحقاق الوجود بالذات. فاحد الامرين، لازمٌ وهو المطلوب. هذا نهاية تقرير الكلام فى هذا المقام وفيه نظرٌ من وجوه:

احدها، انّ استحقاق العدم، اذا لم يكن ذاتياً للممكن، لم يكن له دخلٌ فى الاستدلال، بل يكفى ان يقال: المُمكن بالنظر الى ذاته، لا يستحقّ الوجود من ذاته، فيكون عدم استحقاق الوجود مُتقدماً على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتى. فما ذلك الاطناب على انّ الحدوث كون وجود الشىء متأخراً عن عدمه، حتّى انّ هذا التأخر ان كان بالزمان، كان زمانياً وان كان ذاتياً. و تأخر الوجود عن لا استحقاقية الوجود، لا يستلزم تأخّره عن العدم، اللهم الا ان يصطلح على انّ الحدوث الذاتى بهذا المعنى، لكنّه مخالفٌ لما سبق.

وثانيها، أنّه لا يلزم من كون الشىء بحيث متى ارتفع شىء آخر دون العكس، تقدّم له اصلاً، فانّ اللازم اذا كان صفةً للملزوم، يتأخر عنه بالطبع، مع أنّه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس، بل لو ارتفع الشىء، لارتفع آخر، بدون العكس يكون متأخر عنه وارتفاع مبالذات و

غيره، إنما يكون قبل حاله، بحسب غيره قبلية بالذات لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته، يستلزم ارتفاع ذاته، وذلك يقتضى ارتفاع الحال التى تكون للذات بحسب الغير، واما ارتفاع الحال التى بحسب الغير، لا يقتضى ارتفاع الحال التى بحسب الذات.

والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحقّ العدم، بحسب الخارج، واما بحسب العقل، فلم يستحقّ العدم ولا الوجود، لأن وجوده إنما يكون له باعتبار وجود علته، وعدمه إنما يكون باعتبار عدمه علته وكلاهما مغايران له. وهذه الحالة اعنى التجرد عن الاعتبار، لا تكون الا فى العقل، فالحال التى تكون له متجرداً عن الغير، اما العدم، واما ان لا يكون له وجود ولا عدم، واما وجوده فهو حال له بحسب الغير. فاذن، وجوده مسبوقةً اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتى.

قال الفاضل الشارح: الممكن لا يستحقّ الوجود من ذاته ولا يلزم منه أنه يستحقّ اللاوجود، فإن المستحقّ للاوجود، هو الممتنع. فاذن، وجوده مسبوقةً بلا استحقاق الوجود، لا بالعدم، او باللاوجود.

ثم قال، فى قول الشيخ: أنه يستحقّ العدم لو انفرد، او لا يكون له وجود لو انفرد، مغالطةً لأنه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي، فهو فى هذه الحالة لا يستحقّ العدم، او اللاوجود وألا لكان ممتنعاً لا ممكناً، وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته، فلا يكون الانفراد انفراداً.

والجواب عنه: ان الماهية المجردة عن الاعتبار، لا ثبوت لها فى الخارج، فهى وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تُعتبر اما مع وجود الغير، او مع عديمه، او لا تعتبر مع احدهما، لكنها اذا قيست الى الخارج، لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق، لأنها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلاً. فاذن انفرادها هو لا كونها فى الخارج، وهذا معنى استحقاق العدم.

و اما باعتبار العقل، فانفرادها يقتضى تجريدُها عن الوجود والعدم معاً ولفظة «لا

ان استلزم ارتفاع الذات، ألا أنه ليس لازماً لارتفاعه فلا يلزم تقدّمه على ما بالغير. والحاصل: أنه قد اعتُبر فى التّقدم الطّبيعى ان يكون التّقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر، و احتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم، م.

يكون له وجود»، في قول الشيخ: «او لا يكون له وجود لو انفراد»، ليست بمعنى العدول، حتّى يكون معناه أنّه يثبت له ان لا يكون له الوجود، بل هي بمعنى السلب فإنّ الفعل لا يعطف على الاسم. و تقدير الكلام، كُلّ موجود عن غيره، فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته. و تقدير النتيجة: ان تجرّد تلك الماهية من اعتبار الوجود، يكون لها قبل وجودها بالذات.

• تنبيه •

«وجود المعلول متعلّق بالعلّة، من حيث هي على الحال التي بها تكون علّة من طبيعة او ارادة، او غير ذلك ايضاً من امورٍ يحتاجُ الى ان يكون من خارج ولها مدخلٌ في تميم كون العلّة علّة بالفعل، مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم، او المادّة حاجة النجار الى الخشب، او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر، او الوقت حاجة الآدمي الى الصّيف، او الى الدّاعي حاجة الآكل الى الجوع، او زوال المانع، حاجة الغسال الى زوال الدّجن.»
يُريد ان يُنبّه على أنّ المعلولات، لا تتخلّف عن علّته التّامة.^(١) فذكر أنّ وجود المعلول، متعلّق بعلّته المُستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في علّيتها بالفعل كما مضى. ثمّ اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلّة و الى ما يخرج.
و الاول كالطّبيعة المُقتضية للحركة لا مع الشّعور، و الارادة المُقتضية لها مع الشّعور. فإنّ علّة هاتين الحركتين، لا تتحصّل موجودةً آلاً باحدهما. وكذلك الحالة التي للنفس النباتيّة التي تصيرُ بها علّة لحركة غير طبيعيّة و لا ارادية، و الحالة كون للعلل التي هي فوق

١ - قوله: «يُريد ان يُنبّه على أنّ المعلول لا يتخلّف عن علّته التّامة».

- لقائل ان يقول: امتناع تخلف المعلول عن العلّة التّامة في قوّة وجوب حصول المعلول عند حصول العلّة التّامة. وقد عبّر عن هذه القضية في الفصل الآتي بـ«الاشارة»، و عن بلك القضية في هذا الفصل بـ«التّنبية». فان كانت برهانية، فكيف صارت هيئتنا بتنبية، و آلا فكيف صارت ثمة معبراً عنها بالاشارة؟.

- و جوابه: أنّه ذكر في الفصل الآتي، البرهان عليها و لم يذكر في هذا الفصل آلاً مجرّد الدّعوى، فلذلك عبّر عنها هيئتنا بالتّنبية، و ثمة بالاشارة، م.

هذه العلل. و قوله: «او غير ذلك»، اشارة الى القسم الثانى، اعنى ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل فى تتيمم عليتها بالفعل. فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة و هو ان يقال: تلك الامور، تكون اما وجودية، و اما عدمية و الوجودية تكون اما شيئاً ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية، او شيئاً لا ينضاف اليها. و الاول اما شىء يتوسط بينها و بين معلولها كآلة، و اما شىء لا ينضاف اليها اما محلل لفعلها كالمادة، و اما ليس بمحلل لفعلها كالزمان و العدمية كزوال المانع.

قوله فى الوقت: «حاجة آدمى، الى الصيف»، اى حاجة متخذ الأديم و هو منسوب الى جمع الأديم، و الأديم يجمع على «ادم»، ك«افيق» و «افق» و هو الجلد الذى لم تتم دباغته. و يُجمع ايضاً على «آدم»، ك«رغيف» و «ارغفة»، فالمنسوب اليه اما ادمى^(١)، بفتح الالف و الدال، او آدمى، بمدّ الالف و كسر الدال.

و الزمان ههنا شرط وجودى لجودة الصنعة، لا فى كون العلة علة بالفعل، و الداعى غير الارادة، فانّ الفاعل بالارادة.

و الدّجن فى قوله: «حاجة الغسال الى زوال الدّجن»، هو لباس الغيم السماء و هو ضدّ الصّحو.

- و على زوال المانع، اعترض الفاضل الشارح: بانه قيد عدمى لا يكون جزئاً من العلة الموجودة.

- و الجواب: ان الامر العدمى، ليس عدماً صرفاً، بل هو عدم مقيّد بوجود شىء. و هو من حيث هو كذلك امر ثابت فى العقل، فيصح ان يكون علة لما هو مثله، كما يقال عدم العلة، علة العدم، و يصح ان يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الاطلاق و يصير جزئاً من المفهوم عن علة التامة، اذا كان ذلك المفهوم مركباً فى العقل.

قوله: «فاذا لم يكن شىء يعوق من خارج و كان الفاعل بذاته موجوداً و لكنّه ليس لذاته علة توقّف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فاذا وجدت كانت طبيعة او

١ - قوله: «و المنسوب اليه اما ادمى»، اى النسبة اما الى ادم فيقال: ادمى، بالقصر و الفتح، و اما الى آدمة، فيقال: آدمى، بالمدّ و الكسر، و هو خطأ، لوجوب ردّ الجمع الى الواحد فى النسبة، م.

ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول، وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابداً كان ما بازائه ابداً، او وقتاً ما كان وقتاً ما.»

اي: فاذا كان الفاعل موجوداً ولا مانع ولم يكن هو لذاته علّة تامّة، بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول، موقوف على وجود تلك الحالة. فاذا وجدت، وجب وجود المعلول، لانه لم يتوقف الا عليها، وان لم توجد، وجب لانه توقف على شيء لم يوجد. واي الامرين فرض ابداً، او وقتاً ما دون وقت، كان ما بارائه مثله.

قوله: «و اذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول، لم يبعد ان يجب عنه سرمداً، فان لم يسم هذا مفعولاً بسبب ان لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى.»

اي اذا جاز ان تكون علّة تامّة موجودة، لا اول لوجودها ولا آخر، وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال، ولا يزول عنها حال، ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائماً. وانما قال «لم يبعد» وان كان من الواجب ان يقول: وجب ان يسبب عنه سرمداً، لان مقصوده هيئنا ازالة الاستبعاد. فان الجمهور، يستبعدون وجود معلول دائم الوجود، وايضا القطع بوجود علّة هذا شأنها مبني على ان العلّة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال، يجوز ان يتغير، وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر هيئنا على الحكم بالتجوز و ازالة الاستبعاد، وانما عبر عن الدوام هيئنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقوع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة، والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض، ثم اوما الى ان مثل هذا المعلول، يكون بالحقيقة مفعولاً فان لم تطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان، فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى. فظهر من ذلك ان المفعول، اعم من المحدث.

• تنبيه •

«الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط، دون متوسط من مادة او آلة او زمان.»

هذا تفسير لفظه «الابداع»، بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور.

قوله : «و ما يتقدّمه عدم زمانى، لم يستغن عن متوسط.»

و هذا تذكّار لما سلف و هو أنّ كلّ مسبوق بعدم، فهو مسبوق بزمان و مادّة. والغرض منه، عكس نقيضه و هو أنّ كلّ ما لم يكن مسبوقاً بمادّة و زمان، فلم يكن مسبوقاً بعدم. و يتبيّن من انضيايف تفسير الابداع اليه، أنّ الابداع هو ان يكون من الشّى وجوده لغيره من غير أن يسبقه عدم سبقاً زمانياً، و عند هذا يظهر أنّ الصنع و الابداع، يتقابلان على ما استعملهما فى صدر النّمط.

قوله : «و الابداع اعلى مرتبة من التّكوين و الاحداث.»

التّكوين، هو ان يكون من الشّى وجود مادّى، و الاحداث هو ان يكون من الشّى وجود زمانى. و كلّ واحدٍ منهما، يُقابل الابداع من وجه، و الابداع اقدم منهما، لانّ المادّة لا يُمكن ان تحصل بالتّكوين، و الزّمان لا يُمكن ان يحصل بالاحداث، لامتناع كونهما مسبوقين بمادّة اخرى و زمان آخر. فاذن، التّكوين و الاحداث مُرتبان على الابداع. و هو اقربُ منهما الى العلة الأولى، فهو اعلى مرتبةً منهما و ليس فى هذا البيان موضعُ خطابة، كما ذهب اليه الفاضل الشارح.

• تنبيه و اشارة • (١)

١ - قوله: «تنبيه و اشارة» فى الفصل حكمان: احدهما، أنّ الثّمك لا يرجّح احد طرفيه على الآخر إلّا بسببٍ و التّنبيه عليه. و ثانيهما، أنّ السّبب فى سببيّته واجب، أى السّبب اذا كان تامّاً، يجب حصول السّبب عنه و الاشارة اليه. و ذلك لانّ المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التّامة، كان صدوره عنها ممكناً، اذ لا وجه للامتناع، فلا بدّ له من سبب آخر، لا الى نهاية، و ايضاً لا يكون ما فرض علة تامّة، علة تامّة.

- لا يقال: لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول، بحسب العلة اولى من العدم، و لم ينته الى حدّ الوجوب؟

«كلُّ شيءٍ لم يكن، ثمَّ كان فبيّن في العقل الاول ان ترجّح احد طرفي امكانه صار اولي بشيء وبسبب وان كان قد يُمكن العقل ان يذهل عن هذا البيّن و يفرع الى ضروب من البيان. وهذا الترجيح و التخصيص عن ذلك الشيء، اما ان يقع وقد وجب عن السبب، او بعد لم يجب، بل هو في حدّ الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه. فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعاً فلا يقف، فالحق أنّه يجب عنه.»

المُحدث لا يكون واجباً فهو ممكن، والممكن يقتضيه في ترجّح احد طرفي وجوده و عدمه على الآخر الى علّة مرجّحة لذلك الطّرف وهذا حكم اولي وان كان قد يُمكن العقل، اي يمكن للعقل ان يذهل عنه و يفرع الى ضروب من البيان كما يفرع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يُمكن ان تترجّح احديهما على الأخرى من غير شيء آخر ينضاف اليها، و الى غير ذلك ممّا يجري مجراه و يذكر في هذا الموضوع. ثمَّ ان صدور الممكن المعلوم مع ذلك الترجيح عن تلك العلّة اما ان يكون واجباً او لا يكون، بل يكون ممكناً، اذ لا وجه لان يكون ممتنعاً مع فرض وقوعه. وان كان ممكناً عاد الكلام في طلب سبب ترجّحه جذعاً، اي جديداً او حديثاً. و لا يقف، بل يؤدي الى الافتقار بعد كلّ سبب الى سبب آخر، لا الى نهاية. ويلزم منه ايضاً ان لا يكون ما فرص سبباً بسبب و هو محل، فاذن صدور المعلوم مع الترجيح عن السبب الاول واجب و هو المطلوب. و

لأنّا نقول: المعلوم مع تلك الاولوية ان امتنع، لا صدوره عنه وجب، وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة، و يمكن ان لا يصدر عنه أخرى و حينئذٍ ان لم يتوقّف صدوره عنه على امر آخر، كان ترجيحاً لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجّح و هو محال، و ان توقّف لم يكن العلّة تامة، هذا خلف.

و من فوايد الامام: أنّ الفرض من هذا البحث، التنبية على قدم العالم، فإن جميع الامور المُعتبرة في مؤثرية البارئ تعالى في العالم، اما ان يكون ازلياً او لا يكون. و الثاني باطل، لانه لو كان شيء منها حادثاً لافتقر الى مؤثر، فيعود الكلام فيه فتسلسل، فتعيّن ان يكون الامور المُعتبرة في مؤثرية البارئ تعالى في العالم ازلية، فيكون العالم ازلياً لوجوب ترتّب الاثر على العلّة التامة. و لا مخلص عن هذه الشبهة عندى الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجّح و الترجّح بلا مرجّح، و بتجويز الاول، دون الثاني، م.

ظهر من ذلك أنَّ العلة ما لم بجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، وايضاً أنَّ العلة الاولى، كما كانت واجبة لذاتها، كانت واجبة في عليتها. وأما وسم الفصل بـ«التنبيه والاشارة»- معاً- لاشتماله على حكمٍ أوّلى وهو احتياج المُمكن في وجوده الى سبب. وهذا الحكم مع أوّلِيَّتِهِ مشهورٌ لم يَنَازِع فيه احد، وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببِيَّتِهِ واجباً. وهذا ممّا نازع فيه قومٌ من المتكلِّمين. فإنهم حكموا بأنَّ الفاعل المختار، أمّا يصدرُ الفعل عنه على سبيل الصحة، لا على سبيل الوجوب.

* تنبيه *

«مفهوم أنَّ علة ما بحيث يجبُ عنها «ا» غير مفهوم أنَّ علة ما بحيث يجبُ عنها «ب» و اذا كان الواحدُ يجبُ عنه شيان، فمن حيثيّتين مختلفي المفهوم، مختلفي الحقيقة، فأمّا ان يكونا من مقوماته، او من لوازمه، او بالتفريق. فان فرضنا من لوازمه عادَ الطلب جذعاً فتنتهي هي الى حيثيّتين من مقومات العلة مُختلفتين أمّا للماهية، و أمّا لانه موجود، و أمّا بالتفريق. فكلّ ما يلزمُ عنه اثنان معاً، ليس احدهما بتوسط الآخر فهو مُنقسمُ الحقيقة.» يُريدُ بيان أنَّ الواحد الحقيقي، لا يوجبُ من حيث هو واحد اّلا شيئاً واحداً بالعدد. و كأنّ هذا الحكم، قريبٌ من الوضوح و لذلك وسم الفصل بـ«التنبيه». و أمّا كثرت مدافعةُ الناس اِيّاهُ لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية.

و تقريره ان يقال: مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه «ا»، غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه «ب»^(١)، اى عليته لاحدهما غير عليته للآخر و تباير المفهومين: يدلُّ على

١ - قوله: «مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه «ا» غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه «ب»»، فهاتان الحيتيتان، ان قومتا او قوم احدهما، يلزم التركيب و اّلا لزم اتصافه بصفتين في الخارج. فتعدّد الصدور، مستلزمٌ للتركيب او تعدّد الصفات في الخارج. فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه و لا له جهات و صفات في الخارج، يستحيل عنه صدور غير الواحد في الخارج . وهذا التقدر، هو الَّذي يكتفى به الشارح في التقرير. و لا اشكال عليه اّلا ان يقال: ان اريد بتباير الحيتيتين تبايرهما في الخارج، فهو ممنوعٌ، و لم لا يجوز ان يكون وجوب «ا» في الخارج، من حيث يجب عنه «ب»، و ان اريد تبايرهما في العقل، فلا تُسلمُ اّنه يستلزم تباير حقيقتهما في

الخارج..، وهو ظاهر.

والجواب: ان المؤثر مالم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر معين، لم يحصل منه ذلك الاثر. و تلك الخصوصية، امرٌ وجودي والعلم به ضروري، ثم ان تلك الخصوصية، لو كانت نفس ذلك الواحد - كما في الواجب - لم يصدر عنه الا اثر واحد و الا يمكن ان يحصل عنه آخر، باعتبار حالة أخرى و خصوصية أخرى، الى ذلك الاثر. وقد عبّر الشارح عنهما بالصدور الاضافي، و اشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل. ونحن وان اصدرنا حركات متعددة، فما لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة، و اقلها ارادة تلك الحركة، فانها حالة خارجية بها، فكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدرُ عنه الاشياء الكثيرة، الا اذا كان مع كل منها خصوصية، لا يكون لها بالنسبة الى آخر.

و مما يوضح هذا، ان كل ممكن، مسبوق بوجوب و هو وجوب صدوره عن الفاعل، فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول، اما لذاته، او لغيره لم يكن مستنداً اليه بالذات والكلام فيه، و ان كان لذاته و ذاته واحدٌ حقيقي، فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين، هذا خلاصة الكلام في تقرير هذا المقام.

و اما تقرير ما ذكره الشيخ: فهو ان الحيتين، ان قومتا، يلزم التركيب، و ان لزمنا فذلك الواحد يكون علةً لهما، لان الملزوم علةً لهما، لان الملزوم علةً للآزم. و حينئذ يكون علةً لاحديهما غير علةً للآخرى. فيلزم التسلسل، او ينتهي الى التركيب. و يرد عليه انا لا نسلم انهما يحتاجان الى علة، و انما يحتاجان، لو كانتا وجوديتين. و هو ممنوع، سلمناه، لكن لا نسلم ان الملزوم، يجب ان يكون علةً للآزم.

- فان قلت: اللازم اذا كان خارجاً عن الشيء، عارضاً له، لم يكن بُد من ان يكون معلولاً. فنقول: حيشية العلة، انما يجب تحققها في العلية الفاعلية، لا في كل علة، و المنع الاول، يندفع بما ذكرنا، و كذا المنع الثاني، لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى و لا بُد ان يكون علةً لهما حينئذ و هذه القاعده و ان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور و المسائل، الا ان المعلل ربما يفرض الكلي في صورة و يستدل عليه و لا بُد فيه، و لا سيما اذا كانت الدعوى واضحة و المقصودة زيادة الوضوح و اليه اشار الشارح بقوله: و لزيادة الوضوح قال و ذلك الشئان، الى آخره. و على هذا يكون قوله: فكل ما يلزم منه اثنان معاً، ليس احدهما بتوسط الآخر، فهو مُنقَسَم الحقيقة، ليس على الاطلاق، بل المراد ما اذا كان علة للآزم. و هذا التقييد، انما يستفاد

تغاير حقيقتيهما، فاذن المفروضُ ليس شيئاً واحداً، بل هو شيان أو شيءٌ موصوف بصفتين مُتغايرتين و قد فرضناه واحداً، هذا خلفٌ. وهذا القدر كافٍ في تقرير هذا المعنى، ولزيادة الوضوح قال: وذلك الشَّيْثان، أمّا ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد، او من لوازمه. فان كانا من لوازمه، عاد الكلام الأوّل بعينه ولم يقف. فهما اذن من مقوماته.

و في بعض النسخ بزيادة او بالتفريق^(١)، بعد قوله: «فأمّا ان يكونا من مقوماته او من لوازمه»، والمرادُ منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه و حينئذٍ لا تكون حيثيّة استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثيّة ذلك المقوم و يلزمُ منه ان يكون مبدء حيثيّة الاستلزام غير خارج عن ذاته، وآل فعاد الكلام. وعلى الجملة مع جميع التقديرات، يلزم منه تركّب، أمّا في ماهيّة ذلك الشيء^(٢)، او لآنه موجودٌ بعد كونه شيئاً ما، أو بعد وجوده

من خصوص الدلالة باللّه تعالى، م.

١ - قوله: «في بعض النسخ بزيادة او بالتفريق»، الحثيثان؛ أمّا ان يكون احدهما مقوماً او لا، بل يكون كلُّ منهما خارجاً و الأوّل يقتضى التركيب. فالتركيب لا يتوقّف على كونهما مقومين، و الشارح بيّنه من مأخذ آخر وهو أنّه لو كان احديهما مقوماً و الأخرى خارجاً لكان حيثيّة التّقويم غير حيثيّة الاستلزام، فلا بُدَّ ان يكون لحيثيّة الاستلزام مبدئاً ان كان خارجاً عاد الكلام فيه الى ان ينتهي أنّه مقوم. و المرادُ بذلك اللازم في قوله: حيثيّة استلزامه ذلك اللازم، احد الشَّيْثين المعلولين الحاصل لحيثيّة الاستلزام، م.

٢ - قوله: «يلزمُ منه تركيب، أمّا في ماهيّة ذلك الشيء»، لمّا ذكر أنّ جميع الاقسام ينتهي الى التركيب، ذكر اقسام التركيب. و الظاهرُ من كلام الشيخ، أنّ الحثيثيّين ان كانتا مقومتين، فأمّا ان تكونا مقومتين للماهيّة او للوجود، او بالتفريق اى الحثيثيّين يدلّان على التركيب. فأمّا ان يكون التركيب في الماهيته، او في الوجود، او فيهما بالتفريق، بان يكون حيثيّة للماهيّة و حيثيّة أخرى للوجود. و الشارحُ قال: التركيبُ أمّا في ماهيته، او بسبب وجوده، بعد كونه شيئاً حتّى اذا كان شيءٌ بنفسه، ينضمّ اليه الوجود كان مركباً من الوجود و الماهيّة، او يكون التركيب بحسب تفريقه الى اجزاء او الى جزئيات. و أمّا حمل كلام الشيخ على هذا، لأنّ التركيب في الوجود غير معقول.

و وجه الحصر ان يقال: التركيب في الشيء، أمّا قبل الوجود، او مع الوجود، او بعده. أمّا التركيب

بتفريق له. و الاول كما فى الجسم، بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة و صورة، و الثانى كما فى العقل الاول بحسب التكثر الذى يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته و وجوده، و الثالث كما فى الشئ المنقسم الى اجزائه او جزئياته.

فاذن، كل ما يلزم عنه اثنان معاً، ليس احدهما بتوسط، فهو منقسم الحقيقة. و اشترط ان لا يكون احدهما بتوسط، لان الاشياء الكثيرة، يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقى و لكن البعض بتوسط البعض. و انما قال: «فهو منقسم الحقيقة»، و لم يقل منقسم الماهية، لان الماهية قد تكون بسيطة و التكثر يلزمها اما للوجود، او لما يعرض بعد الوجود كما مر. و عارض الفاضل الشارح^(١) ذلك، بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة، كقولنا: هذا

قبل الوجود، فهو التركيب فى الماهية، و اما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود، و اما التركيب بعد الوجود، فهو التركيب الشئ المنقسم الى اجزائه او الى جزئياته. و قد يقال: التركيب اما ان يحصل بعد الوجود او لا و الثانى هو التركيب فى الماهية كتركيب الجسم من المادة و الصورة و الاول اما ان يحصل بتفريق الشئ او لا و الثانى كتركيب الموجود من الماهية و الوجود، و الاول كتركيب البيت من اجزائه و كجزئيات شئ واحد اذا فرض كلها المجموعى. و فى هذا الذى حمل الشارح عليه: ان حصول التركيب بالتفريق، غير معقول، و ان التقسيم الى الجزئيات، يستحيل ان يكون مركباً منها و الا لم يكن جزئيات، بل اجزائه، م.

١ - قوله: «و عارض الفاضل الشارح»، قد عملت ان تغاير الحثيتين، احد الامرين: اما تركب العلة، او تعدد صفاتها، كما نص الشارح عليه، فى قوله: بل هو شيان او شئ موصوف بصفتين. و الامام حمل كلام الشيخ على ظاهره، و حكم بذهابه الى ان تغاير الجهتين مفهوماً يستدعى تركب العلة فى الحقيقة لا غير. ثم اورد عليه نقوضاً و هى ان الدليل المذكور، لو صح لزم ان لا يسلب عن الواحد الا شئ واحد. فانه لو سلب عنه شيان كالشجر و الحجر، فمفهوم سلب الشجر عنه، غير مفهوم سلب الحجر عنه. فان كان مفهوم احد المفهومين مقوماً، يلزم التركيب، و ان كانا عارضين، كانا معلولين. فعليته لاحدهما، غير عليته للآخر، و يعود الكلام، فيتسلسل او ينتهى التركيب. و ان لا يتصف الواحد الا بصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالجلوس - مثلاً - غير المفهوم من اتصافه بالقيام الى آخره و ان لا يقبل الواحد الا شيئاً واحداً. فان قبول احدهما غير قبول الآخر. و هذه الشبهة، مندفعة بالمنعين المذكورين، لورودها عليها الا على اصل الدليل.

الشيء ليس بحجر و ليس بشجر، و قد يوصف باشياء كثيرة، كقولنا: هذا الرجل قائم و قاعد، و قد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد و الحركة.

و لا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه، و اتصافه بتلك الاشياء، و قبوله لتلك الاشياء مختلفة. و يعود التقسيم المذكور، حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه اّلا واحد، و لا يوصف اّلا بواحد، و لا يقبل اّلا واحداً.

و الجواب عنه: ان سلب الشيء و اتصال الشيء بالشيء، و قبول الشيء لشيء امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير. فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد، بل

و تحرير جواب الشارح: ان السلب و الاتصاف و القبول، متعدد لاختلاف الحثيات و الاعتبارات. فان السلب يتوقف على مسلوب و مسلوب عنه. فالسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر. و كذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه و قبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحثيات. و صدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة، ليس بمحال، فجاز ان يتعدد. و السلب و الاتصاف و القبول، بحسب تعدد الشيء و تعدد الحثيات. و اما الصدور، فلما لم يتوقف اّلا على شيء واحد و هو ذات العلة، لم يكن لها حثيات متعددة، فتعدده لا يكون اّلا للتركيب. فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب و لم يستلزم تعدد السلب و الاتصاف و القبول التركيب.

و اتما قلنا: ان الصدور لا يتوقف اّلا على امر واحد، لانه لو توقف على امرين يكون احدهما ممكناً لاستحالة تعدد الواجب، فيكون له صدور يتوقف على امرين، فيلزم التسلسل و لا ينتهي الممكنات الى مبدء واحد. هذا غاية توجيه الكلام ههنا و فيه نظر لان الشيء المسلوب عنه، او الموصوف، او القابل، اذا كانت له حثيات فتلك الحثيات اما ان يكون اعتبارية فلم لا يجوز ان يكون تعدد الصدور ايضاً بحسب اختلاف حثيات اعتبارية، و اما ان يكون خارجية و حينئذ يعود الكلام، لانها اما ان يكون مقومة فيلزم التركيب، او عارضة فيلزم ان يكون عليه لهذا، غير عليه لذاك، فيلزم التسلسل، فالمحذور ما اندفع اصلاً. و لئن نزلنا عن هذا المقام، لكن الصدور ايضاً يتعدد بحسب تعدد الجهات و الفن مملوء عنه. و اما انه لو توقف على امرين يكون لاحدهما صدور و هلم جراً، فانما يلزم التسلسل، لو كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض. فانا لو فرضنا صدور شيء عن شيء، فهذا الصدور يتوقف على المصادر، المصدر و الصادر ممكن و له صدور، هو نفس ذلك الصدور، فلا يتسلسل اصلاً، م.

تستدعى وجود أشياء فوق واحدةٍ يتقدّمها حتّى تلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارياتٍ مختلفه، و صدور الاشياء الكثيرة، ليس بمحال.

و بيانه: انّ السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب و مسلوب عنه، يتقدّمانه و لا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط، و كذلك الاتّصاف يفتقر الى ثبوت موصوف و صفة، و القابلية الى قابل و مقبول، او الى قابل، فانّ الجسم، يقبل السواد من حيث يفعل عن غيره، و يقبل الحركة من حيث يكون له حالٌ لا يمنع خروجه عنها. و اما صدور الشئ عن الشئ، أمرٌ يكفى فى تحقّقه فرض شئ واحد هو العلّة و الّا لا تمتنع استناد جميع المعلولات الى مبدئ واحد.

- لا يُقال: الصدورُ ايضاً لا يتحقّق الّا بعد تحقّق شئ يصدر عنه و شئ صادر.

- لآنا نقول: الصدورُ يقع على معنيين^(١)؛ احدهما، أمرٌ اضافيٌّ يعرّض للعلّة و المعلول من حيث يكونان معاً، و كلامنا ليس فيه، و الثّاني، كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول و هو بهذا المعنى، متقدّم على المعلول، ثم على الاضافه العارضة لهما، و كلامنا فيه. و هو أمرٌ واحد، ان كان المعلول واحداً. و ذلك الامر قد يكون هو ذات العلّة بعينها، ان كانت العلّة علّة لذاتها، و قد يكون حالة تعرض لها ان كانت علّة للاثباتها، بل بحسب حالة أخرى. اما اذا كان المعلول فوق واحد، فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفاً و يلزم منه التّكرّر فى ذات العلّة كما مرّ.

* اوهام و تنبيهات *

«قال قوم: انّ هذا الشئ المحسوس موجودٌ لذاته، واجبٌ لنفسه، لكنك اذا تذكرت ما قيل لك فى شرط واجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجباً، و تلوت قوله تعالى: «لا

١ - قوله: «الصدور يُطلق على معنيين»، منظور فيه ايضاً لأنّ هذا الاطلاق، ليس فى العرف، و لا بحسب اصطلاح القوم، بل الصدور الغير الاضافي غير معقول. و العبارة الصّحيحة ان يُقال: ههنا شيان: الصدور، و حيثيّة الصدور و الصدور و ان كان اضافياً الّا انّ حيثيّة الصدور و هى الخصوصية الّتي للعلّة، ليست اضافيّة على ما اشرنا اليه قبل هذا، فتأمّل م.

أُحِبُّ الْآفَلِينَ»^(١) فَإِنَّ الْهُوَى فِي حَظِيرَةِ الْإِمْكَانِ، أَفُولُ مَا. وَقَالَ آخَرُونَ: بَلْ هَذَا الْمَوْجُودُ الْمَحْسُوسُ مَعْلُولٌ. ثُمَّ افْتَرَقُوا، فَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّ أَصْلَهُ وَطِينَتَهُ غَيْرَ مَعْلُولِينَ، لَكِنْ صَنِيعَتُهُ مَعْلُولَةٌ، فَهَؤُلَاءِ قَدْ جَعَلُوا فِي الْوُجُودِ وَاجِبِينَ، وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِاسْتِحَالَةِ ذَلِكَ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ وَجُوبَ الْوُجُودِ، لَضِدِّينَ أَوْ لَعْدَةً أَشْيَاءَ وَجَعَلَ غَيْرَ ذَلِكَ مِنْ ذَلِكَ. وَهَؤُلَاءِ فِي حُكْمِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ.

يُرِيدُ بَيَانُ مَذَاهِبِ النَّاسِ فِي وَجُوبِ أَعْيَانِ الْمَوْجُودَاتِ وَأَمْكَانِهَا وَقَدَمِهَا وَحُدُوثِهَا، وَإِنْ يَنْبَغُ عَلَى مَا هُوَ الْحَقُّ عِنْدَهُ مِنْهَا. وَأَوَّلُ اخْتِلَافِهِمْ فِي الشَّيْءِ الْغَنَى عَنِ الْمُؤَثَّرِ الَّذِي هُوَ مَوْجُودٌ لِنَفْسِهِ، وَاجِبٌ لِدَاتِهِ أَوْ وَاحِدٌ أَمْ أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ؟

وَالْقَائِلُونَ بِأَنَّهُ أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ، افْتَرَقُوا إِلَى قَائِلِينَ بِأَنَّهُ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتُ الْمَحْسُوسَةُ، وَإِلَى قَائِلِينَ بِأَنَّهُ غَيْرُ ذَلِكَ. وَالْفَرْقَةُ الْأُولَى، زَعَمَتْ أَنَّ الْأَفْلَاقَ وَالْكَوَاكِبَ، بِأَشْكَالِهَا وَهَيْئَاتِهَا وَنُضْدِهَا، وَالْعُنَاصِرَ بِكُلِّيَّاتِهَا وَاجِبَةً قَدِيمَةً. وَأَنَّ الْمُمَكْنَ الْحَادِثَ فِي الْعَالَمِ، هُوَ الْحَرَكَاتُ وَالتَّرَكِّيَّاتُ وَمَا يَتَّبِعُهَا لَا غَيْرَ.

وَالشَّيْخُ رَدَّ عَلَيْهِمْ، بِتَذَكُّرِ مَا مَرَّ مِنْ شَرْطِ وَاجِبِ الْوُجُودِ وَهُوَ أَنَّهُ وَاحِدٌ غَيْرُ مُحْتَاجٍ فِي قَوَامِهِ إِلَى شَيْءٍ، وَغَيْرُ مُنْقَسِمٍ بِحَسَبِ الْحَدِّ وَالْمَاهِيَّةِ، وَلَا بِحَسَبِ الْمَعْنَى وَالْقَوَامِ وَلَا بِحَسَبِ الْكَمِّيَّةِ إِلَى أَجْزَاءٍ وَلَا إِلَى جُزْئِيَّاتٍ وَلَا إِلَى مَاهِيَّةٍ وَوُجُودٍ، وَأَنَّ جَمِيعَ مَا هُوَ مَوْصُوفٌ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ مُمَكَّنٌ.

ثُمَّ اسْتَشْهَدَ عَلَى امْتِنَاعِ كَوْنِ هَذَا الْمَحْسُوسَاتِ الْمَوْصُوفَةِ بِذَلِكَ مَبَادِيءَ بِأَنْفُسِهَا غَنِيَّةً عَنْ غَيْرِهَا، بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ»^(٢) فِي قِصَّةِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِكَايَةً عَنْهُ حِينَ حُكِمَ بِامْتِنَاعِ رَبِيبَتِهِ الْكَوَاكِبَ لَا فَوَلاها، فَإِنَّ الْإِمْكَانَ أَفُولُ مَا.

وَأَمَّا الْفَرْقَةُ الثَّانِيَةُ الْقَائِلَةُ بِأَنَّ هَذِهِ الْمَحْسُوسَاتَ لَيْسَتْ بِوَاجِبَةٍ، فَقَدْ افْتَرَقُوا إِلَى قَائِلِينَ بِأَنَّ مَادَّةَ هَذِهِ الْمَحْسُوسَاتِ وَغُنْصَرَهَا وَاجِبَةٌ، وَإِلَى قَائِلِينَ بِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاجِبَةٍ.

أَمَّا الْقَائِلُونَ بِأَنَّهَا وَاجِبَةٌ، فَمِنْهُمْ مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهَا أَجْزَاءٌ هِيَ أَجْسَامٌ أَمَّا مُتَّفَقَةٌ بِالنُّوعِ مُخْتَلَفَةٌ بِالْأَشْكَالِ، وَهُمْ أَصْحَابُ دِيمُقْرَاطِيْسٍ، وَأَمَّا مُخْتَلَفَةٌ بِالنُّوعِ وَهُمْ أَصْحَابُ الْخَلِيطِ، وَمِنْهُمْ مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهَا غُنْصُرٌ وَاحِدٌ هُوَ مَاءٌ أَوْ بُخَارٌ أَوْ هَوَاءٌ أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ، ثُمَّ اتَّفَقُوا عَلَى

ان هذه المحسوسات، كائنة من تلك المادة حادثة معلولة، واثبتوا علّة مغايرة لها واجبةً
اما واحدة او فوق واحدة.

اما القائلون بانها واحدة، فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة، وجميع من قال
بالاجزاء او بالعنصر الواحد. واما القائلين بالهيولى المجردة، وجميع من قال بالاجزاء او
بالعنصر الواحد. واما القائلون بانها فوق واحدة، فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة
وهم الحرانتيون الذين قالوا بان المبادئ خمسة: هيولى، وزمان، وخلأ، ونفس، واله.
واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد، فهم الجاعلون
وجوب الوجود لصدّين: خيّر، وشرّير، يعبرون عنهما تارة بـ«يزدان» و«اهرمن»، وتارة
بـ«النور» و«الظلمة». والشيخ ردّ على جميعهم، بتذكير البرهان على ان واجب الوجود
واحد.

قوله: «و منهم من وافق على ان واجب الوجود واحد. ثم افترقوا، فقال فريق منهم: انه
لم يزل ولا وجود لشيء عنه، ثم ابتداء اراد وجود شيء عنه، ولو لا هذا لكانت احوال
متجددة من اصناف شتى فى الماضى، لا نهاية لها موجودة بالفعل، لان كل واحد منها
وجد، فالكل وجد. فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة فى الوجود. قالوا:
و ذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها معاً، فانها فى حكم ذلك. وكيف يمكن
ان تكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة
على ما لا نهاية له. فينقطع اليها ما لا نهاية له، ثم كل وقت يتجدد، يزداد عدد تلك
الاحوال. وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال: ان العالم، وجد حين كان
اصلح لوجوده. ومنهم من قال: لا يمكن وجوده الا حين وجد. ومنهم من قال: لا يتعلق
وجوده بحين، ولا بشيء آخر، بل بالفاعل، ولا يسئل عن لم، فهو لا هؤلاء.»

لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد، شرع فى اقوال القائلين بان
واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك، افترقوا فرقتين: فذهب احديهما الى ان ما عداه مسبوق
بالعدم سبقاً زمانياً وهم المتكلمون وكثير من سائر المليّيين. والثانية الى ان بعض ما عداه
غير مسبوق بالعدم، الا سبقاً بالذات وهم جمهور الحكماء.

فقال الفرق الاول: ان واجب الوجود، لم يزل غير موجد لشيء، ثم ابتداء ووجد

العالم بارادة. واحتجوا على ذلك بأن الحال لو كم يكن كذلك^(١)، للزم القول بحوادث لا أول لها، كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لا مبرر منها، وجوب كون تلك الحوادث موجوده بالفعل، لأن كل واحد منها موجود، فاذن يكون لما لا نهاية له كلفة منحصره في الوجود، والانعصار في شيء يناقض عدم التناهي، وان لم يكن لها كلفة حاصرة لآحادها معاً في الوجود، فأنها في حكم ذلك عقلاً بنائاً على أن الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد. والشيوخ اشار الى هذه الحجة بقوله: «موجوده بالفعل»، الى قوله: «فأنها في حكم ذلك».

ومنها، وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي يمتنع ان يزيد او ينقص. و الى هذه الحجة، اشار بقوله: «ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال و كيف يزداد عدد ما لا نهاية له».

ثم ان هذه الفرقة، اذا طولبوا بعلّة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهي قبله و بعده، افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل، او لشيء غيرهما، الى قائل بنفي التخصيص. وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير. فاذن، الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلاث فرق:

فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث، وبوجود علّة لذلك التخصيص غير الفاعل. و هم جمهور قداماء المعتزلة من المتكلمين و من يجري مجراهم. و هؤلاء انما

١ - قوله: «و احتجوا على ذلك بأن الحال لو لم يكن كذلك»، اي لأبد من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة. فانّا ان لم نجوز ذلك، يلزم القول بحوادث، لا الى نهاية، لأن واجب الوجود على ذلك التقدير، لا يجوز ان يكون علّة تامة لحادث ما و الا لزم قدمه. فصدور الحادث عنه، يتوقف على حادث آخر و هلم جراً.

و تقرير الوجه الاول: أنه لو وجد الحوادث، لا الى اول يكون كل واحد منها موجوداً، فيكون الكل موجوداً، فيلزم ان يكون لما لا نهاية له كلفة حاصرة في الوجود، و هو محال. و على هذا التقدير، يكون قوله: و ان لم يكن لها كلفة حاصرة لاجزائها معاً فأنها في حكم ذلك، مستدرک لا حاجة اليه اصلاً. م.

يقولون بتخصّصه على سبيل الاولوية دون الوجوب، و يجعلون علّة التّخصيص مصلحة تعود الى العالم.

و فرقة قالوا بتخصّصه لذات الوقت، على سبيل الوجوب، و جعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت مُمتعناً، لأنّه لا وقت قبل ذلك الوقت. و هو قول ابي القاسم البلخي و هو المعروف بالكعبي، و من تبعه منهم.

و فرقة لم يعترفوا بالتخصّص خوفاً من العجز عن التّعليل، بل ذهبوا الى انّ وجود العالم، لا يتعلّق بوقت و لا بشيء آخر غير الفاعل و هؤلاء يسئل عمّا يفعل، و اعترفوا بالتّخصّص و انكروا وجوب استناده الى علّة غير الفاعل، بل ذهبوا الى انّ الفاعل المختار، يُرجّح احد مقدّوريه على الآخر من غير مخصّص، و تمثّلوا في ذلك بعطشانٍ يحضره الماء، في انائين مُتساويي النّسبة اليه من كلّ الوجوه، فانه يختار احدهما لا محالة، و بغير ذلك من الامثلة المشهورة: و هم اصحاب ابي الحسن الاشعري و من يحذو حذوه، و غيرهم من المتكلمين المتأخّرين.

و اشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله: «و من هؤلاء من قال»، الى قوله: «و لا يسئل عن لم» و ختم اقوال المتكلمين بقوله: «فهؤلاء هؤلاء».

قوله: «و بازاء هؤلاء، قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون: انّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته و احواله الاولى له، و أنّه لن يتميّز في العدم الصّريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد شيئاً او بلاشياء ان لا توجد عنه اصلاً، و حال بخلافها». لمّا فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين، شرع في بيان مذاهب الحكماء و بدأ بأنّهم يقولون: انّ واجب الوجود بذاته، واجب الوجود في جميع صفاته و احواله الاولى له. لانّ ذلك يقتضي قدّم الفعل^(١) من جانب الفاعل، فانّ الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له،

١ - قوله: «لانّ ذلك يقتضي قدّم الفعل»، الحكماء يستدلّون على قدّم فعل الله تعالى بوجهين: الاول، من حيث الفاعل. و تقريره: انّ الواجب لذاته، واجب في جميع صفاته الاولى، و كلّ ما يحتاج اليه في التأثير، حاصل لذاته و قد ثبت انّ المعلول، لا يتخلّف عن العلة التامة، فليزيم قدّم الفعل. و التقييد بالاولية، لخروج الصفات الاضافية.

وجب ان يكون فاعلاً دائماً، اما ان كانت فاعليته ممكنة، احتاج في فاعليته الى سبب آخر، كما مضى بيانه، و واجب الوجود، لا يجوز ان يكون كذلك.

و اراد بالاحوال الاولى، الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته، ككونه قادراً و عالماً و فاعلاً. و يقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. و هي لا تكون له واجبة لذاته، بل عند وجود غيره، ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل، فأشار الى ان عدم الصريح، لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية، أولى بالقياس اليه، او يكون لا صدور الفعل أولى بالقياس الى الفعل، من حال أخرى يصير فيها فاعليته أولى به، او صدور الفعل أولى بالفعل. و غرضه من ذلك، الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح، لان يفعل فيه من الباقية.

قوله : «و لا يجوز ان تسنح ارادة متجددة الا لداع و لا ان تسنح جزافاً، و كذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال. و كيف تسنح ارادة لحال تجددت و حال ما يتجدد كحال ما يمهّد له التجدد فيتجدد، و اذا يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد، و سواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلاً كحسني من الفعل وقتاً ما تيسر، او وقت معين، او غير ذلك ممّا عدّ، و كقبح كان يكون له لو كان و قد زال، او عائق، او غير ذلك كان فزال.»

لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين، هو الذي تتساوى مقدراته بالقياس اليه من حيث هو قادر، احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف. و هي متجددة عند بعض المعتزلة، و قديمة عند الاشاعرة، و غير

و الثاني، من حيث الفعل. و تحريره: انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى، معدوماً ثم يوجد اذ العدم الصريح، لا يتميز حتى يكون فيه امساك الفاعل عن ايجاده أولى في بعض الاحوال من ايجاد في بعض الاحوال، او حتى يكون لا صدوره عن الفاعل أولى في بعض الاحوال من صدوره كان في جميع الاحوال. فيلزم اما قدم الفعل، او عدمه، و هذا بالحقيقة رد = على من قال: انما حدث في الوقت، لانه كان اصلح لوجوده، او كان ممكناً فيه. و هم الفرقة الاولى و الثانية. و تقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة، م.

زائدة على علمه عند الكعبى.

فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة أولاً بأنها لا بد و ان تتبع امرأ متجدداً يقتضى ايثار احد المقدورات كشوق ما، او ميل اليه. و هو الداعى و آلا لكان تعلقها بذلك المقدور، دون ما عداه جزافاً، و هما منفيان عنه تعالى بالاتفاق.

و «الجزاف» لفظة معربة معناه التأخذ بكثرة من غير تقدير، و قد يُطلق بحسب الاطلاق على فعل يكون مبدئه شوقاً تخيلياً من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة، او طبيعة كالتنفس، او مزاج كحركات المرضى، او عادة كاللعب باللحية مثلاً و هو باعتبار من الفاعل، كما ان العبت يكون باعتبار من الغاية و الشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذى تعلق الارادة به للشعور به فقط، من غير استحقاق او اختصاص.

ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار، فقال: «و كذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجديد حال»، اى: لا يجوز ان يحدث شئ من شرائط الفاعلية التى يتعلق بها الفعل على الاطلاق، سواء كانت طبيعة او ارادة او قسراً من غير تجديد. و ابطال ذلك، بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذى كلامنا فيه و كما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ فى تجددّه، فكذلك يحتاج ذلك الشئ الى تجديد امر آخر و يتسلسل اما دفعة و هو باطل. و اما شيئاً بعد شئ و هو القول بحدوث لا اول لها.

ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة، و بان الارادة غير زائدة على العلم، بقوله: «و اذ لم يكن تجديد كانت حال ما لم يتجدد شئ حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد»، و ذلك يقتضى اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلاً، و اما صدوره فى جميع اوقات وجوده. و اعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل اصلاً مع قولهم: اما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور، و اما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت. فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ، و ابطال القول بان لا يتجدد شئ، اشار الى ان هذين ايضاً قول بتجدد، فقال: و سواء جعلت التجدد لامر تيسر، كحسن من الفعل وقتاً ما تيسر، يعنى: القول بصلوح بعض الاوقات: «او معين»، يعنى: صيرورة الفعل متأثراً بعد كونه ممتنعاً: «او غير ذلك» مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم، او جعلته لامر زال، كقبح كان، فزال عند الوقت الصالح، او امتناع كان فزال

عند وقت الامكان، او غير ذلك بحسب عباراتهم. فان القول بجميع ذلك، قول بتجدد شئ ما، وقد ابطالناه.

قوله : «قالوا فان كان الدّاعى الى تعطيل واجب الوجود عن اضافة الخير والوجود هو كون المعلول مسبوق بعدم لا محالة، فهذا الدّاعى ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه، على أنّه قائم في كلّ حال وليس في حال اولى بايجاب السّبق منه في حال. واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه، واجب الوجود بغيره، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نّهت عليه.»

ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل، وبما هو من جانب الفعل، وابطل القول بالحدوث، اراد ان يُشير الى ضعف حجج القوم. وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلّق بالفاعل، و الى ما يتعلّق بالفعل. فما يتعلّق بالفاعل، هو قولهم: ان فعل الفاعل المختار، يجب ان يكون مسبوقاً بعدم، وما يتعلّق بالفعل مسبوقاً بعدم، وما يتعلّق بالفعل هو قولهم: الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثاً.

فذكر ان الدّاعى لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملاً على التزام امرٍ شنيع وهو تعطيل الواجب - جلّ ذكره - فيما لم يزل عن افاضة الخير والوجود. ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقاً بعدم، فهذا غرض ضعيف. ومع ذلك فهو حاصل في كلّ حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث، او في وقتٍ آخر، حدث قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره.

وان كان الدّاعى لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه، يمتنع ان يكون غير حادث فقد نّهت في صدر التّمتط على فساد، وبيّن لك ان المعلول، يُمكن ان يكون دائم الوجود. ثمّ أنّه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكيّة عنهم، على امتناع وجود حوادثٍ لا اوّل لها، وبيان وجوه الخطأ فيها.

قوله : «وامّا كون غير المُتناهى كلّاً موجوداً لكون كلّ واحدٍ وقتاً ما موجوداً فهو توهم خطأ، فليس اذا صحّ على كلّ واحد، حكم صحّ على كلّ محصل والا لكان يصحّ ان يُقال:

لكل من غير المتعدي. يمكن ان يدخل في الوجود لان كل محتمل وانما نكان يصح ان
يخال لكل من غير المتعدي. يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل
في الوجود فيحصل الامكان على الكل. كما يحصل على كل واحد.

ثلاثة في الجواب عن الحجة الاولى. وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما
يصح ان يحكم به على كل واحد منه في الوجود وهذا ما يترجون باستناده فانهم
يعتبرون مضمومات الله تعالى. لا تسحق ولا يمكن ان تدخل كلها في الوجود بحيث لا
يحيى - مضمون بخرجه في الوجود.

وهذه دعواه وهو ان غير المتعدي من الاحوال التي يذكرها مضموناً لان شيئاً به
من - وهو ان غير المتعدي لا يكون فيه تفرق لعل ولا يخلو ذلك كونها غير متناهية
من احد.

ثاني الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتعدي. انما كان مضموناً. فقد يمكن
ان يدخل في مضمون الاشارة الى ان مضمون المتعدي ليس كل يوم. ومضمومات الله
عالي ليس هي انما هي مضمون - خارج مع كونها غير متناهية عندهم والحوادث
ليس ثلاث هي - بل هو وجود صفة في وقت من الاوقات فحينئذ لا بد منها. لا يكون
في وقت من وقت غير متناهية.

وهذه دعواه وهي ان وقت لم يحد منها - على ان يوجد قبله ما لا نهاية له لو احتياجه

وهو ان وقت لم يحد منها. على ان وقت من احوال مضمون. وهو ان ليس معنى توقف
الحوادث على حدوث آخر او حادثة ان لها مضموناً معاً وبوقت وجود الثاني على وجود
الاول. ويصح ان يكون مضموناً في الاصلح في الوجود او انها مضمومان معاً. لان الحادث
الآخر لا يوجد مع الحادث الاول. والحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان
المتعدي لا يسبق وقت الاوقات. والحادث فلهذا فهو ان توقف الحادث على انحصار
ما لا نهاية له ان يكون معاً على وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث. ثم يبدأ الحوادث
بمضي ما لا نهاية له سبباً في وجودها الحادث.

الكلّ من غير المتناهي، يمكن ان يدخل في الوجود، لأنّ كلّ محصّل و الّا لكان يصحّ ان يقال: الكلّ من غير المتناهي، يُمكن ان يدخل في الوجود، لأنّ كلّ واحدٍ يُمكن ان يدخل في الوجود، فيُحمل الامكان على الكلّ، كما يُحمل على كلّ واحدٍ.»

اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى، وهو أنّ القول بصحّة الحكم على الكلّ بكلّ ما يصحّ ان يحكم به على كلّ واحدٍ منها في الوجود. وهذا ممّا يصرّحون بامتناعه. فإنّهم يقولون: مقدورات الله تعالى، لاتتناهى ولا يُمكن ان تدخل كلّها في الوجود، بحيث لا يبقى له مقدورٌ يخرجها الى الوجود.

وقوله: «قالوا: ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوماً الّا شيئاً بعد شيء، وغير المتناهي المعدوم، قد يكون فيها اكثر واقلّ. ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم.»

اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو أنّ غير المتناهي، اذا كان معدوماً، فقد يُمكن ان يزيد و ينقص بالاتّفاق، كالحوادث المُستقبلة التي تنقص كلّ يوم، و كمعلومات الله تعالى، التي هي زائدة على مقدوراته تعالى، مع كونها غير متناهيين عندهم. والحوادث التي كلامنا فيها، ليست بموجودة جميعاً في وقتٍ من الاوقات. فاذن، ازديادها، لا يكون قادحاً في كونها غير متناهية.

وقوله: «و اما توقّف الواحد منها»^(١) على ان يوجد قبله ما لا نهاية له، او احتياج

١ - قوله: «و اما توقّف الواحد منها»، قدّم على الجواب مقدمة، و هي ان ليس معنى توقّف الحادث على حادث آخر، او احتياجه اليه أنّهما موجودان معاً و يتوقّف وجود الثاني على وجود الاول او يحتاج اليه، بل معناه التوقّف و الاحتياج في العدم، اي أنّهما معدومان معاً، لأنّ الحادث الآخر، لا يوجد مع الحادث الاول، و الحادث الآخر لا يوجد الّا بعد الحادث الاول، ثمّ انّ المتكلمين لما اثبتوا اول الاوقات و اول الحوادث، فلعلّهم فهموا من توقّف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له: أنّه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث، ثمّ يبتدأ الحوادث و ينقضي ما لا نهاية له منها، ثمّ يوجد هذا الحادث.

شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له، فهو قولٌ كاذب. فانّ معنى قولنا: توقّف كذا على كذا، هو أنّ الشئين وصفاً معاً بالعدم، والثاني لم يكن يصحّ وجوده ألا بعد وجود المعدوم الاول، وكذلك الاحتياج. ثمّ لم يكن البتّة ولا في وقتٍ من الاوقات يصحّ ان يقال انّ الآخر كان متوقفاً على وجود ما لا نهاية له او محتاجاً الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له، بل اى وقت فرضت، وجدت بينه وبين كون الاخير اشياءً متناهية. ففي جميع الاوقات هذه صفته، لا سيّما والجميع عند كمّ وكلّ واحد واحد. فانّ عنيتم بهذا التوقّف انّ هذا، لم يوجد ألا بعد وجود اشياء كلّ واحدٍ منها في وقت آخر، لا يمكن ان يحصى عددها و ذلك محال. فهذا هو نفس المتنازع فيه أنّه ممكنٌ او غير ممكن. فكيف يكون مقدّمة في

فالشَيْخُ استفسر وقال: قولكم يلزم ان يكون وجود هذا الحادث موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له، حتّى يصل النوبة اليه و هو محال، انّ عنيتم به، انّ هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها في وقت، فلا نسلم أنّه محال، بل هو عين صورة النزاع، وانّ عنيتم به ذلك المعنى و هو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه، حادث اصلاً، ثمّ يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها، ثمّ بعدها يوجد هذا الحادث، فلا نسلم الملازمة. و انما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك و هو أوّل المسئلة، على انّ كلّ وقت فرض، لا يكون بينه وبين الحادث الآخر اّلا عدد متناه، ففي جميع الاوقات كذلك، اذ لا فرق عندكم بين الجميع وكلّ واحد. و اليه اشار بقوله: بل اى وقت فرضت، الى آخره.

وقول الشارح: كان وجود الحادث اليومي، في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له، يشتمل على التناقض، لأنّه فرض ذلك الوقت، بحيث لا يوجد فيه شيء من الحوادث، فكيف يفرض فيه وجودات اليومية، ألهم الا ان يراد بذلك الوقت اليومي، اى وجود الحادث اليومي في اليوم يتوقّف على انقضاء ما لا نهاية له، لكنّه خلاف الظاهر، بل هو عين الشقّ الثاني من استفساره.

و العبارة المنقّحة ههنا، ان يقال: انّ عنيتم بقولكم: لو كان قبل كلّ حادث، حادث الى غير النهاية، يكون وجود هذا الحادث متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له، انّ وجود هذا الحادث، يتوقّف على انقضاء ما لا نهاية له، في اوقات متناهية، حتّى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث، فلا نسلم الملازمة، وان اردتم توقّف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات غير متناهية، فالملازمة مسلّمة، و بطلان التالى ممنوع، م.

ابطال نفسه، ابان بغير لفظها تغييراً لا يتغير به المعنى.»

اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية، وهو ان معنى توقف الحادث اليومى على انتضاء ما لا نهاية له، او احتياجه الى ذلك، ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه و لا شىء من الحوادث، و كان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت، متوقفاً على انتضاء ما لا نهاية له من الحوادث، او كان هذا الحادث محتاجاً فى وجوده الى انتضاء ما لا نهاية له، بعد ذلك الوقت، الى ان تنتهى التوبة اليه فهو قول كاذب. و مع ذلك مصادرة على المطلوب، لان وجود مثل هذا الوقت، هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى، فلا يقع بينه و بين الحادث اليومى من الحوادث الا عدد متناه، و اذا كان كل وقت و جميع الاوقات عندهم واحداً، ففى جميع هذه الاوقات هذا الحكم يكون حقاً، و ان كان معناه ان الحادث اليومى لا يوجد الا بعد انتضاء ما لا نهاية له، فهذا هو المتنازع فيه.

قوله : «قالوا: فيجب من اعتبار ما نهنأ عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات و الاشياء الكائنة عنه كوناً اولياً، و ما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً الا ما يلزم من اختلاف يلزم منها فيتبعها التغير.»

لما فرغ من الاحتجاجات و الجوابات، ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا و هو ان واجب الوجود، لا يختلف بسببه الى الاوقات و الى معلولاته الاولى يعنى العقول التى لا واسطة بينها و بين المبدء الاول اذا لا واسطة غريبة بينهما.

«و ما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً»، يعنى: النفوس الفلكية و الاجرام الكلية، فانها تصدُر عن العقول، بحسب ذواتها بلا توسط شىء آخر: «الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها»، يعنى: الحركة السمرمية اللازمة، من اختلاف اوضاع تلك الاجرام: «فيتبعها التغير»، يعنى: الحوادث اليومية.

قوله : «فهذه هى المذاهب و اليك الاختيار بعقلك دون هواك، بعد يجعل واجب الوجود واحداً.»

مراده أن التنازع في القدم والحدوث، سهل^(١) بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته، فإن ذلك مما لا يرخص التساهل فيه. وليس مراده أن لمسئلة الحدوث والقدم، تعلقاً بمسئلة التوحيد.

١ - قوله: «مراده أن التنازع في القدم والحدوث سهل»، جواب سؤال الامام. وهو أن مسئلة الوحدة، اجنبية عن مسئلة القدم والحدوث، لا تعلق بينهما. فإن قدم المُمكنات، لا يستلزم وحدة مبدئها ولا كثرته، وكذا حدوثها، فلا اثر للقدم والحدوث في مسئلة الواحدة فتعلقهما بمسئلة الوحدة في قوله: بعد ان يجعل واجب الوجود واحداً، خالي عن التّحصيل. اجاب بان المراد التّصلّب في مسئلة التّوحيد بالقياس الى مسئلة القدم. وقد اشار الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب، م.

النَّمطُ السَّادِسُ فِي الْغَايَاتِ وَ مَبَادِيهَا^(١) و فِي التَّرْتِيبِ

قال الفاضل الشارح: غايةُ الشَّيءِ، ما اليه يتحرَّك و متى وُصل اليها وقف.
و الصَّوابُ أنَّ ذلك، هو غاية الحركة فقط، أمَّا الغاية المُطلقة، فهي اعمُّ من ذلك و هي
ما لاجله يصدرُ المعلول، عن علَّة الفاعليَّة.
ثمَّ قال: و هذا النَّمط، يشتملُ على ثلاثة مقاصد، احدها: بيان أنَّ كُلَّ فاعلٍ بالقصد و

١ - قوله: «النَّمطُ السادس، في الغايات و مباديها»، لما ترجم هذا النَّمط بثلاثة امور: الغايات و
مباديها و الترتيب، فالانسبُ ما ذكره الشَّارح. فان الشيخ في هذا النَّمط، نفى أولاً غايات افعال
المبادئ العالية، ثمَّ اثبت غايات حركات الافلاك و هي تشبُّهها بالعقول. و كُلَّ ذلك كلامٌ في
الغايات، ثمَّ اثبت مبادئ الغايات و هي العقول. و لما كان بيان الغايات مُفضياً الى اثبات العقول
قدِّمها، ثمَّ اخذ في الدلائل الآخرة على وجودها، ثمَّ شرع في ترتيب الموجودات. فقد رتَّب
المباحث في النَّمط على ما عنون به، هذا خلاصة ما ذكره الشارح. و قول الامام: أوَّل المقصد في
هذا النَّمط، أنَّ كُلَّ فاعلٍ بالقصد و الارادة، فهو مستكملٌ بفعله، منظورٌ فيه، لأنَّ المقصد ليس هذه
المسئلة، لما بيَّن في النَّمط السابق من ذهابهم الى انه تعالى، مختارٌ فلا يبدُّ من القول بارادته، فلو
كان كُلَّ فاعلٍ بالقصد و الارادة مستكملًا بفعله، لزم ان يكون الباري تعالى، مُستكملًا بفعله، و أنَّه
محالٌ، بل المقصد أنَّ كُلَّ فاعلٍ لغاية، مستكمل بفعله و اللازم منه، هو ان لا يكون الباري فاعلاً
لغاية، لا أنَّه لا يكون فاعلاً بالقصد و الارادة حتَّى يكون موجباً، فقد بطل الوجه الاول. و أمَّا
التَّوجيه الثاني، فهو أنَّهم لما استدلُّوا على القدم بأنَّ الفاعل اذا استجمع جميع جهات الفاعليَّة،
وجب ان يكون فاعلاً في الازل، كان عذر القائِلين بالحدوث أنَّه فاعلٌ بالقصد و الارادة، فيجوزُ
ان يتعلَّق ارادته بخلق العالم في وقته، فباطال ذلك، يندفعُ هذا العذر. و فيه نظرٌ لأنَّهم يجعلون
للباري ارادة متجددة. و أمَّا الارادة الازليَّة، فمنهم قائلون بها كامراً آنفاً، م.

الارادة، فهو مستكملُ بفعله، و ثانيها: اثبات العقول، و ثالثها: بيان ترتيب الوجود. و أمّا قدّم الاول، لآنه تمامٌ لما قبله، يعنى: مسألة القدم، و اساسٌ لما بعده.

بيان الاول: هو انّ البارى، ان لم يكن مُستكملاً بغيره، لم يكن فاعلاً بالقصد و الارادة، و حينئذٍ كان موجباً و ذلك يؤكّد القول بالقدم، و ايضاً عذر القائلين بالحدوث الذى عليه تعويلهم، هو قولهم: انّ البارى تعالى، اراد فى الازل، خلق العالم فى وقت بعينه. و بابطال أنّه يفعل بالارادة، يندفع هذا العذر.

و بيان الثانى: هو انّ كون حركات الافلاك شوقيّة، تشبيهيّة الذى به يستدلّ على وجود العقول، أمّا يثبت بعد ثبوت انّ حركاتها، ليست للعناية بالسافات. و ذلك أنّما يثبت بان يقال: لو كانت حركاتها لاجل السافات، كانت هى مُستكملةً بها و العالى، لا يكون مُستكملاً بالسافل.

و اقول: أنّه لمّا اثبت للوجود مبدئ اول، فى النمط الرابع، كان من الواجب ان يبيّن كيفية مبدئيته، فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوّه، المشتمل على الصنع و الابداع. و لمّا ذكر الافعال، كان من الواجب ان يُشير الى غاياتها، فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلّية و هى انّ اى الفاعلين لا يكون لافعله غاية، و ايّهم يكون لافعله غاية. ثمّ اشار الى غايات افعال الصّنف الثانى، فدلّ ذلك على وجود موجودات مترتبة هى مبادئ لغايات تلك الافعال، بل لوجود هذا الصّنف من الفاعلين و ساقه ذلك الى النّظر التامّ فى اثبات تلك الموجودات، ثمّ فى ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيره، و لذلك وسم النمط بـ«الغايات و مبادئها و فى الترتيب».

• تنبيه •

«اتعرف ما الغنى؟ الغنى التامّ، هو الذى يكون غير متعلّق بشىء خارج عنه فى امور ثلاثة: فى ذاته، و فى هيئات متمكّنة من ذاته، فمن احتاج الى شىء آخر خارج عنه، حتّى يتمّ له ذاته، او حالٍ متمكّنة من ذاته، مثل شكل، او حُسن، او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم، او عالميّة، او قادريّة، فهو فقيرٌ محتاجٌ الى كسب.»

هذا التعريف لمعنى الغنى. و المقصود انّ مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول، يقتضى ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته.

و اعلم ان صفات الشئ، تُنقسم الى ما هو له فى نفسه، و الى ما هو له بسبب وجود غيره. و الاول يُنقسم الى ما ليس من شأنه ان يعرض له نسبة الى غيره، و الى ما من شأنه ذلك و هذه ثلاثة أصناف: الاول، هو الهيئات المُتمكّنة من ذات الشئ و الثانى، هو الهيئات الكمالية الاضافية له و هى كمالات للشئ فى نفسه هى مبادئ اضافات له الى غيره، و الثالث، هو الاضافات المحضة.

و الشيخ ذكر: ان الغنى التام، هو الذى لا يتعلّقُ بغيره، فى ثلاثة اشياء، ذاته، و الهيئات المُتمكّنة من ذاته، و الهيئات الكمالية الاضافية له. و لم يذكر الاضافات المحضة، لانّها متعلّقة الوجود بغيرها.

ثمّ لما ذكر: ان الغنى، هو الذى لا يتعلّقُ فى هذه الاشياء بغيره، ذكر ان ما يتعلّقُ فى شئ من هذه الاشياء بغيره، فهو ليس بغنى، بل فقير محتاج الى كسب. و هذا الكلام كعكس نقيض للاول، لو كان الاول قضية^(١).

١ - قوله: «و هذا الكلام، كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية»، و انما قال: لو كان قضية، لانه تعريف الغنى، و تعريف الشئ ليس تصديقاً له، بل تصوير و تعيين مفهومه. فلا يكون القول المركّب من المعرّف و المعرّف تصديقاً. و انما قال: كعكس نقيضه، لانّ هذا الكلام، اشارة الى قول الشيخ: «فمن احتاج الى شئ آخر، فهو فقير» و موضوعه ليس بنقيض لمحمول الاول، لو كان قضية و هو قوله: غير متعلّق بشئ آخر، خارج عنه و ان تقارنا فى المعنى، و محموله ليس بنقيض موضوع للاول و هو الغنى، و ان كان فى قوّته. و كلام الشيخ انما اعتبر فى الغنى الاستغناء فى الامور الثلاثة، فانه لو افتقر فى شئ منها، يلزم ان يكون فقيراً، فلا يكون غنياً. و قد فرضناه كذلك، هذا خلف.

قال الامام: لما فسّر الغنى بانه الذى لا يفتقر فى احد الامور الثلاثة، كان الفقير مقابله، و هو المُفتقر فى احدهما، فيرجع الكلام الى انه لو افتقر فى احدها، لافتقر فى احدها، و لا فائدة فيه. و اجاب الشارح بطريقتين:

اما الاول، لا نسلم ان معنى الفقير، هو المُفتقر فى احدها، بل الفقير اعظم منه لتحقّق الفقير فى الاضافات المحضة، و فى المال و غيرها. و حمل الاعم على الاخصّ مفيداً. و ان سلّمنا ان معنى الفقير ذلك، لا نسلم انّ حمّله على المُفتقر فى احدها خارج عن قانون الخطابة، فانّ الحدّ يحمل على المحدود و يكون ذلك مقدمة خطابية، يذكر تقريباً لمعنى المحدود الى فهم الجمهور. و

قال الفاضل الشارح: قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى الغير، فهو فقير محتاج الى كسب، كلام خارج عن قانون الخطابة، فانه لا معنى للفقير انا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير، وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلاثة الى الغير، لافتقر فيها الى الغير. و معلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه. وان كان يُريدُ بالفقير شيئاً آخر، فلا بُدَّ من افادة تصوّرة.

و القول: كلام هذا الفاضل، يقتضى ان يكون كلّ قضية موضوعها و محمولها شيء واحد، فهي خارجة عن قانون الخطابة، وليس كذلك، فان الحدّ، يحمل على المحدود، لكي يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور، و يجعل ذلك مقدّمة خطابية، على ان قولنا: الفقير في شيء ما فقير، ليس بمتكرّر، لانّ الموضوع هو الفقير المقيد و المحمول هو الفقير المطلق. و ذلك يجرى مجرى قولنا: الموجود في شيء موجود.

و ايضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل، بان قال: المقصود من هذا الفصل، ذكر ماهية الغنى و هو الذي لا يفتقر الى الغير، لا في ذاته و لا في شيء من صفاته الحقيقية. و ذلك يقتضى ان يكون قوله: «الغنى هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور»، شبيهاً

يُعلم من هذا التوجيه، ان تقديم الشارح هذا المنع الاول، ليس على الترتيب الطبيعي، على ان فيهما نظراً، اما في الاول، فلان الفقير جعله الشيخ مقابلاً للغنى، فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله، و انا لجاز ان يصدق على الغنى، فلا يلزم الخلف.

و اما في الثاني، فلان الامام ما قال: انه خارج من قانون الخطابة، بل انه قال: جاز على قانون الخطابة، فانه قد تتكرّر المعنى الواحد في الخطابة و المحاوراة ايضاً و تفهيماً للعامة، لكن المقام برهاني يجب ان لا يستعمل فيه الخطابة. و فيما نقله تغيير لعله وقع في اختلاف النسخ. الطريق الثاني، ان الامام صدر هذا الفصل، بانه في تفسير الغنى و هو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته و لا شيء من صفاته الحقيقية، و لا شك انه في قوة قضية قايلة بانّ المحدود هو الحدّ. و هو في قوة قضية قايلة بانّ مقابل الحدّ، مقابل المحدود. فلو لم يكن في هذه القضية فائدة، لم يكن في تعريف الغنى ايضاً فائدة. و نقول ايضاً: سلّمنا ان الفقير هو المُفتقر الى الغير، في شيء من الاشياء الثلاثة، و انه لا فائدة في حمل هذا المعنى على المُفتقر الى الغير في شيء منها، لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون في حمل الفقير عليه فائدة، فان السامع ربما لم يتصور الفقير بكنهه معناه، بل بوجه ما، فحملة عليه يفيد و يقرب معناه الى فهمه، م.

بقضيةٍ مشتملةٍ على موضوع و محمول بمعنى واحد، لأنَّ الحدَّ والمحدود شيءٌ واحد.
 و اذا كان كذلك، فلا محالة يكونُ ما يُقابل الحدَّ، و ما يقابل المحدود بازانهما ايضاً شيئاً واحداً، و يكون كلامُهُ هذا، جارياً مجرى قول من يقول: الانسانُ هو الحيوان الناطق و ما ليس بالحيوان الناطق، فليس بانسان. فلا ادري لم صار الاول تعريفاً مقبولاً، و الثاني، قولاً مستكراً غير مقبول، مع كونهما في الحكم واحداً، بلى لو قال: انَّ الشيخ قد قال في الاول انَّ الغنى هو الذي لا يتعلّق بغيره و قال بعده: فمن احتاج الى غيره فهو فقير، و كان من الواجب ان يقول: و من تعلّق بغيره، فهو فقير، لكان سؤالاً لفظياً.
 و كان الجواب انّه لما كان في الاول قاصداً للتّعريف، لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفاً بما يقابله، بل اورد التعلّق الذي قام مقامه في افادة معناه. و لما لم يكن في الثاني قاصداً للتّعريف، اورد الاحتياج، ليعلم انّه استعملهما بمعنيين مُتغايرين^(١).

• تنبيه •

«اعلم انَّ الشيء الذي انما يحسن به^(٢)، ان يكون عنه شيء آخر و يكون ذلك اولى و اليق به، من ان لا يكون، فانه اذا لم يكن ما هو اولى و احسن به مطلقاً، و ايضاً لم يكن ما

١ - «متقاربين»، خ.

٢ - قوله: «اعلم انَّ الشيء الذي انما يحسن به»، المقصود من هذا الفصل، انَّ الفاعل لغرض مستكمل به. و ذلك لانَّ من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل، احسن به و اولى له، و يكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض احسن و اولى من التّرك، و اذا لم يفعل، لم يحصل ما هو الاحسن به و لا ما هو الاحسن من غيره، فهو مسلوب كمال.

- فان قيل: انما يلزم ذلك، لو كان الغرض عايداً الى نفسه، اما اذا كان عايداً الى غيره فلا.
 - اجيب بانّه اذا فعل لغرض عايد الى غيره، لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن و اولى به من التّرك، و الا لم يكن غرضاً له، فيعود الالزام.

- فان قيل: يفعل لا لغرض عايد الى نفسه و الى غيره، بل لانَّ الفعل احسن في نفسه.
 - اجيب بانَّ الفعل الحسن في نفسه، لا يختار لاجل أنّه حسن في نفسه الا لانه احسن من التّرك، بالنسبة اليه و أنّه يمدح عليه و هذا حاصل الفصول الثلاثة، م.

هو اولى واحسن به مضافاً، فهو مسلوب كمالٍ ما، يفتقر فيه الى كسب.»
 انّ قوماً من المتكلمين، يعلّون افعال البارى تعالى بالحسن والأولوية، فيقولون: انّ
 ايصال النفع الى الغير، حسنٌ فى نفسه، وفعله اولى من تركه، فلاجل ذلك خلق الله تعالى
 الخلق. و الشيخ اراد ان يُنبّه على انّ هذا الحكم فى حقّ الله تعالى، مقتضى لاسناد نقصان
 اليه.

و تقريره: انّ الشئ الذى يحسنُ به ان يفعل فعلاً، ويكون ان يفعل احسن به من شئ
 آخر ايضاً حاصلًا وهما صفتان له: احديهما، مطلقة والأخرى كماليةً اضافيةً الى آخر، و
 ان لم يفعل، لم يكن ما هو احسن به حاصلًا ولا ما هو احسن به من شئ آخر. ويظهر من
 ذلك انّ هاتين الصفتين، قد يستفيدُهما ذلك الشئ من فعله وفعله غيره. فاذن، هو فى
 ذاته مسلوب كمالٍ مفتقرًا الى غيره فى كسب الكمال.

• تَنْبِيْهٌ •

«فما اقبح ما يقال: من انّ الامور العالية^(١) تحاول ان يفعل شيئاً لما تحتها لانّ ذلك

١ - قوله: «فما اقبح ما يقال، من انّ الامور العالية»، المبدأ العالى تامٌ اما لذاته وهو البارى
 تعالى، واما لعله وهو ساير المبادئ العالية. ولما ثبت أن الفاعل لغرض مستكمل بفعله، فالمبدأ
 العالى، لا يفعل لغرض فى السافل و الا استكمل العالى بالسافل وهو محال. واما المبدء الحقّ،
 فلا غاية لفعله أصلاً بل هو غايةٌ لجميع الاشياء كما أنّه مبدءٌ لجميع الاشياء، لانّ الصّادر عنه اما
 ان يكون صدوره لغيره، او يكون صدوره لذاته. والاول باطلٌ و الاّ لزم الاستكمال بالغير، فتعيّن
 ان يكون صدوره لذاته، فيكون هو ما له الشئ ولا معنى للغاية الاّ هذا. و ايضاً لما كان فاعلاً
 بذاته، تامٌ فى الفاعلية، لم يكن فاعليةً الاّ من ذاته والعلة الغائية، هى التى منها فاعليةُ الفاعل،
 فهو اذ قد يكفى فى الفاعلية، يكون غاية بالضرورة، فكما انّ منه الاشياء كذلك لاجله الاشياء. و
 اما المبدء العالى، فهو وان لم يكن له غاية فى السافل، الاّ انّ المبدء الاول، لما كان غايةً لوجوده،
 فهو لا محالة يكون غاية لفعله، فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته، لا بالنظر الى ما فوقه. واما
 المبدء الحقّ، فهو مسلوب الغاية مطلقاً، و الى جميع ذلك اشار بقوله: واما سلب الغاية عن فعل
 الحقّ الاول مطلقاً. واما قال: هو كنتيجة لما قبله، لانه ليس هناك قياس هذا الحكم العالم
 نتيجته، بل هو لازمٌ من لوازم القائده المذكورة، و فرعٌ من فروعها ولهذا قال: وسم هذا الفصل

احسن بها، و لتكون فعالة للجميل. فإنّ ذلك من المحاسن و الامور اللائقة بالاشياء الشريفة. و انّ الاوّل الحقّ يفعل شيئاً لاجل شيء و انّ لفعله لميّة.»

هذا تصريح بالمقصود الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم. و هو كنتيجة لما قبله و مراده واضح.

و قد جعل الحكم عاماً مُتناولاً لجميع العلل العالية التي هي تامّة اما بذواتها، او بعللها مع ابداعها. و اما سلب الغاية عن فعل الحقّ الاوّل - جلّ جلاله - مطلقاً لانّ الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تامّ لوجهين: احدهما، من حيث يقصد وجود تلك الغاية فإنّ ذلك يقتضى كونه مستكتملاً بذلك الوجود. و الثاني، من حيث يتمّ فاعليّة بماهيّة تلك الغاية. فإنّ ذلك، يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليّته. و الحقّ الاوّل، لما كان تاماً بذاته، واحداً لا كثرة فيه، و لا شيء قبله و لا معه. فاذن، لا غاية لفعله، بل هو بذاته فاعلٌ و غاية للوجود كلّ.

• تذنيب •

«اتعرف ما الجود؟ الجود هو افادة ما ينبغي، لا لعوض. فلعلّ من يهب السكّين لمن لا ينبغي له ليس بجواد، و لعلّ من يهب ليستعيز معامل، فليس بجواد. و ليس العوض كلّهُ عينا، بل و غيره حتّى الثناء و المدح، و التخلص من المذمة، و التوصل الى ان يكون على الاحسن، او على ما ينبغي. فمن جاد ليشرق، او ليحمد، او ليحسن به ما يفعل، فهو مستعيزٌ غير جواد. فالجواد الحقّ، هو الذي يفيض منه الفوائد، لا لشوقٍ منه و طلب قصديّ لشيءٍ يعود اليه.

و اعلم انّ الذي يفعل شيئاً، لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه، فهو بما يفيد من فعله متخلّص.»

يُرِيدُ تعريف معنى الجود، و قد اعتبر فيه ثلاثة اشياء: احدها، معنى الافادة، و الثاني، ان يكون ما يفيدُه المفيد شيئاً ينبغي للمستفيد ان يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس اليه. و الثالث، ان لا يكون لعوض. و باقي الكلام، بيانٌ للعوض و هو ظاهر.

قال الفاضل الشارح: لفظة «ينبغي»، مجملة يُراد بها تارةً الحُسْنُ العقلي^(١)، كما يقال: العلم ممّا ينبغي، وتارةً الاذن الشرعي كما يقال: النكاح ممّا ينبغي. والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي، ولا يليقُ بهم التفسير الثاني، ولا معنى لها سوى هذين.

واقول: هذا الكلام، يقتضى كون جميع العرب، المستعملين لهذه اللفظة فى الجاهلية، أمّا معتزلة يقولون بالحسن العقلي، و أمّا فقهاء يفتون بالاذن الشرعى، على أنّ الفقهاء و المعتزلة، ليسوا بانفرادهم بمستعملى هذا اللفظ. غاية ما فى الباب، أنهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى، بازاء هذين المعنيين، لكن ذلك ممّا يدلّ على كونها فى اصل اللغة دالة على معنى آخر، منقول عنه. وكيف لا و علماء اللغة جميعاً ذكروا أنّها من افعال المطاوعة. يقال: بغيته، أى طلبته، فانبغى، كما يقال: كسرتُه، فانكسر و هو قريب ممّا فسّرناه.

و اعلم أنّ القدح فى امثال هذا الكلام الذى يستحسنه الخواصّ و العوامّ، و جرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل، لا يليقُ بامثاله لأنّه يدلّ على صدوره عن عصبية، او حسد، او قلة انصاف، حاشاه عن ذلك.

ثمّ أنّه قال: القصدُ الى اىصال الفائدة الى الغير، لو لم يكن معتبراً فى الجواد لوجب ان

١ - قوله: «لفظة «ينبغي»، مجملة يُراد بها تارةً الحسن العقلي»، اقول: الاجمالُ أنّما يثبت لو كان لفظة «ينبغي» موضوعةً للحسن العقلي و الاذن الشرعى، و هو ممنوعٌ. غاية ما فى الباب، أنّه تُستعمل هذه اللفظة فى الحسن العقلي و المأذون الشرعى، لكن لا يُراد بها الحسن العقلي و الاذن الشرعى، بل مفهومها اللغوى و هو كونه مطلوباً مؤثراً. فاذا قيل: العلم ممّا ينبغي، لم يرد به أنّ العلم حسنٌ عقلاً، بل الثّرادُ به أنّه مطلوبُ الحصول ممّا يؤثر، و ان كان حسناً عقلاً، و كذلك قوله: النكاح ممّا ينبغي، لا يُراد به أنّه مأذونٌ شرعاً، و ان كان مأذوناً شرعاً. ثمّ انا لا نُسَلِّمُ أنّ الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي، فإنّ الحسن العقلي، مقولٌ على معان: كون الشئ صفة كمال، و ملامياً للطّيع، و مقتضياً للمدح. و الحكماء قائلون بهذه المعانى كلّها، اما بالاولين فظاهراً، و اما بالمعنى الثالث، فلانّ فضائل الاخلاق عندهم مقتضيةٌ للمدح، و رذائلها مقتضيةٌ للذم. و الشارح سيصرّحُ بهذا، حيث يفسّر الحسن و القبح فى هذه الفصول بالعقليين. و كأنّه اغمض عن هذا المنع ههنا، تعويلاً على ما سيصرّحُ به، و منع انحصار معنى ينبغي فيما ذكره من المعنيين، و هو ظاهرٌ، م.

يُقال: للحجر الذي سقط من سقف و وقع على رأس عدو انسان، ما فمات ذلك العدو، أنه جوادٌ مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض. والجواب: ان الجواد، أنما يكون من يصدر عنه الجود بالذات، لا بالعرض. و هيهنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات، لأن الحاصل منه بالذات، هو حركته الطبيعية و هي استفادة كمال منه لنفسه، لا ايصال كمال لغيره. و أنما وقع على رأس انسان اتفاقاً، و الاتفاق يقتضي يكون بالعرض. ثم ان الوقوع على الرأس، لا يقتضي الموت بالذات، بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء و للموت سبب آخر، يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء.

ثم ان المقتضي لموت انسان، لا يكون مقتضياً لموت عدو انسان آخر بالذات، بل بالعرض. ثم ان المقتضي لموت عدو انسان، لا يكون مقتضياً لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات، بل بالعرض. فهذا حال مثاله الذي اورده. وكذلك القول في الدواء المصحح^(١) او المزيل للمرض، فانه يصحح و يزيل المرض لا العرض. و أنما يفعل بالذات

١ - قوله: « كذلك القول في الدواء المصحح »، هذا جواب سؤال آخر، هو ان يُقال: الدواء المصحح للبدن او المزيل للمرض، يفيد صحة البدن، او ازالة المرض. ولا شك ان صحة البدن و ازالة المرض، مما ينبغي بلا عوض، فيلزم ان يكون الدواء جواداً. فاجاب بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملائمة له او مضادة للمرض، ثم انها توجب الصحة او ازالة المرض. فهو لا يفيد بالذات الصحة او ازالة المرض. وهكذا حال ساير الفاعلات الطبيعية، فان كل فاعل طبيعي، يفعل شيئاً، و ذلك الفعل، كمال له بالذات، و اما انه كمال لغيره فهو بالعرض. و فيه نظر، لاننا نقول هب ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة و ازاله المرض، ليست افادة اولية الا انه يفيد بالذات تلك الكيفيات الملائمة للطبيعة، او المضادة للمرض. و هي امر مؤثر مرغوب فيه، يوجب ان يكون جواداً بالنسبة الى تلك الكيفية الحادثة في البدن.

و توضيحه ان الدواء الحار، اذا ورد على البدن المبرود المزاج، احدث فيه كيفية الحرارة و هي مما ينبغي لذلك البدن قطعاً، و كذلك المفرح، اذا ورد على القلب الضعيف، اقتضى بالذات تقوية له و هي مما ينبغي للقلب الضعيف بنائاً على ان المراد بالذات، ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدء الاول بالقياس الى معلول معلوله جواداً لا بالقياس الى شيء واحد فقط، لان غيره انما هو منه بواسطة، و ان كان المراد انه يفيد الحقيقة، لا بالعرض، سواء كان بلا واسطة، او بواسطة، فاختلال الاعضاء يمكن ان يوجب الموت بالحقيقة، لانه يوجب انطفاء الحرارة

كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة. وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فإنها لا تُفقد غيرها بأفعالها شيئاً إلا بالعرض.

- فان قيل: فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بأنه ما يكون بالذات،

- أجيب عنه بأنه لو عرّف الجواد، لاحتاج الى ذكر هذا القيد، لكنه لما عرّف الجود لم يحتج اليه كما أنه من عرّف البارد بأنه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا، احتاج الى ان يقول: بالذات. اما اذا عرّف البرودة بأنها كيفية كذا وكذا، لم يحتج الى ان يقول: بالذات. ونعود الى المقصود، ونقول: فاذن، قد ظهر ان كلّ فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة، او بارادة فهو مستكمل، اما بنفس فعله، او بما يستعيضه^(١). فالجواد هو كلّ فاعل يكون

الغريزية بحسب تحليل الرطوبات. وانطفاء الحرارة الغريزية، يوجب الموت. والجواب عن جميع النقوض، بانّ القصد معتبر في معنى الجود، والشيخ يعتبر في تعريف الجواد الحق، حيث قال: وطلب قصدي لشيء يعود اليه، لم ينف القصد مطلقاً بل مقيداً بالعرض. فدلّ بحسب المفهوم على اثباته مطلقاً ولو لا القصد في الاضافات الالهية، لم يكن له قدرة اصلاً وهو منافٍ لما سبق. وان فرضنا أنه لم يعتبر القصد في معنى الجواد، فلا اقل من اعتبار الشعور بما يُفقد وحينئذ يندفع جميع النقوض، م.

١ - قوله: «فاذن قد ظهر ان كلّ فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله، او بما يستعيضه»، وذلك لانّ الفعل، اما لطلب الكمال، او لدفع النقص: فان كان لطلب الكمال، فهو مستكمل بفعله و اليه اشار في الفصل المتقدم، بانّ الشيء اذا احسن به، ان يكون صفة عنه غيره، فلو لم يكن عنده لم يحصل له الاحسن به فهو في حد ذاته مسلوب كمال، وان كان لدفع نقض، فهو مستعوض بفعله، لانه يستفيد في مقابلة فعله التخلص من النقص و اليه اشار في هذا الفصل بقوله: انّ الشيء الذي فعل شيئاً لو لم يفعله لقبح به، او لم يحسن منه فهو متخلص من الذم، اي مستعوض، على ما فسر به. وهذا البحث، اشارة الى الفرق بين الكلامين. واعلم انّ ظاهر هذا الكلام، انّ الفاعل بالارادة مستكمل. وقد ذكر مثل هذا في مواضع آخر، منها حيث فسر الغاية، قال: اذ لا يجوز صدورها عنه بقصد و ارادة، وقال بعد ذلك: ليس المقصود من هذه الفصول، انّ كلّ فاعل لا لارادة مستكمل، بل هو مقدمة في اثبات المطلوب. و من البين انّ جميع ذلك، يُنافي ما سبق من انّ الله تعالى، فاعل بالاختيار. ولعلّ المراد ههنا انه ليس فاعلاً بالارادة لغرض. وهو لا يوجب ان لا يكون فاعلاً بالارادة لا لغرض.

اعلى مرتبةً من هذه المراتب.

قال الفاضل الشارح: و قول الشيخ، «و اعلم انّ الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به»، الى آخره، اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا التمثّل.

اقول: هما قضيتان؛ اشتركتا في الموضوع فقط^(١)، و هو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئاً، لقبح ذلك به، و تباينتا في المحمول، فأنّه حكم عليه هناك بأنّه مسلوب كمال، و هيئنا بأنّه متخلّص، أي مستعيضٌ ما. فظهر انّ هذا، ليس باعادة لذلك، كما ظنّه هذا الفاضل.

• اشارة •

«و العالي، لا يكون طالباً امرأ، لاجل السافل، حتّى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض. فانّ ما هو غرض، لقد يتميّز عند الاختيار من تقيضه و يكون عند المختار أنّه اولى و اوجب، حتّى أنّه لو صحّ ان يقال فيه: أنّه اولى في نفسه و احسن، ثمّ لم تكن عند الفاعل انّ طلبه و ارادته اولى به و احسن لم يكن غرضاً. فاذن، الجواد و الملك الحقّ، لا غرض له، و العالي، لا غرض له في السافل.»

الغرض، هو غاية فعل فاعل، يوصف بالاختيار. فهو اخصّ من الغاية. و القائلون بانّ البارئ تعالى، انما يفعل لغرض، ذهبوا الى أنّه انما يفعله لغرض، يعود الى غيره لا الى ذاته.

١ - قوله: «هما قضيتان اشتركتا في الموضوع»، القضية المذكورة في الفصل الثاني، قوله: فهو مسلوب كمال، و الضمير فيها راجع الى الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو احسن به. و الموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل، هو الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله، لقبح به، او لم يحسن منه. فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى، ترك الحسن، و في موضوع القضية الثانية احدى الامرين: اما قبح التّرك، او عدم حسن التّرك، فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع، بل لا تلازم بين الموضوعين. فانّ ترك الحسن، لا يجب ان يكون قبيحاً، و ما لا يحسن تركه، لا يلزم ان يكون فعله حسناً. فمن الجائز ان لا يحسن التّرك و لا الفعل.

و اما محمول القضيتين، فلا خفاء في تغايرهما، لكن تفسير المتخلّص بالمستعيض، تفسير الخاصّ بالعام، لانّ المتخلّص من الذّم مستعيض. و ليس كلّ مستعيض، متخلّص من المذمة، لجواز ان يستفيد في مقابلة فعله كمالاً.

وذلك لا يُنافي كونه غنيّاً وجوداً.

فاشار الشيخ الى أنّ من يفعل لغرض، فلا بُدّ من ان يكون ذلك الفعل، احسن به من تركه، لأنّ الفعل الحسن، في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل، لم يمكن ان يصير غرضاً له، ثمّ انتج من ذلك أنّ الملك الحقّ، لا غرض له مطلقاً، وأنّ العالى، لا غرض له لا مطلقاً، بل بالقياس الى السافل، لأنّه ربّما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكيّة التي لم تبدع كاملة. فهي مستفيدة الكمال ممّا فوقها.

• تنبيه (١) •

«كلّ دائم حركة بارادة، فهو متوقّع احد الاغراض المذكورة الرّاجعة اليه، حتّى كونه مُتفضلاً او مستحقّاً للمدح. فما جلّ عن ذلك، ففعله اجلّ من الحركة و الارادة.»
معناه أنّ كلّ متحرّك ذى ارادة، فهو مستكمل. و ينعكس عكس النقيض الى: انّ ما لا يحتاج الى الاستكمال، فليس بمتحرّك ذى ارادة. و المقصود أنّ البارى تعالى و العقول الكاملة فى ابداعها، لا يُباشِر التحريك، و أنّ النفوس المحرّكة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها.

• وهم و تنبيه •

«اعلم أنّ ما يُقال من أنّ فعل الخير واجب حسن فى نفسه، شىء لا مدخل له فى ان يختاره الغنىّ إلّا ان يكون الاتيان بذلك الحسن، ينزّهه و يمجّده و يزكّيه، و يكون تركه ينقص منه و يثلمه و كلّ هذا ضدّ الغنى.»
لما تبين أنّ الفاعل الذى يفعل لغرض، يعودُ اليه او الى غيره، بل لأنّ الفعل فى نفسه واجب حسن، فيكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة، مُقتضياً لاختيار الفاعل ايّاه، فهذا هو الوهم. و قد تبّه على فساده بما مرّ و هو أنّ حسن الفعل و وجوبه فى نفسه، شىء لا مدخل له فى ان يختاره الغنىّ، بل المُقتضى للاختيار، هو كونه ممّا ينزّهه من الذمّ، او يمجّده و يصيّرهُ مستحقّاً للمدح. و كلّ ذلك ضدّ الغنى.

و اعلم انَّ القائِلين بالوجوب و الحُسْن و القُبْح العقليَّة، يعرّفون الحسن بأنّه كلّ فعل يقتضى استحقاق مدح او لا استحقاق ذمّ، فان اقتضى الاخلال به، مع ذلك استحقاق ذمّ، فهو واجب و آلا فلا، و القبيح بأنّه كلّ فعلٍ يقتضى استحقاق الذمّ. و لاجل هذا ما يذكره الشيخ كثيراً مع فعل الحسن و الواجب من التّزيه و التّمجيد و استحقاق الثّناء و المدح و الحمد و التّخلّص من المذمّة و ما يجرى مجراها في هذه الفصول.

• اشارة •

«لا تجد ان طلبت مخلصاً^(١) آلا ان تقول: انّ تمثّل النّظام الكلّي في العلم السّابق مع وقته الواجب اللّائق، يُفيضُ منه ذلك النّظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه و هذا هو العناية، و هذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها.»

لما بيّن انّ العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السّافلة، و جب عليه ان يبيّن انّ النّظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة، كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد و ارادة، و لا بحسب طبيعة، و لا على سبيل الاتّفاق، او الجزاف.

فذكر في هذا الفصل، انّ تمثّل النّظام الكلّي، اى تمثّل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد، في علم البارى السابق على هذه الموجودات، مع الاوقات المترتبة غير المتناهية الّتى يجب و يليق ان يقع كلّ موجودٍ منها في واحدٍ من تلك الاوقات يقتضى افاضة ذلك النّظام على ذلك التّرتيب و التّفصيل. و الذات المُقتضية في جميع الاحوال، يعقل ذلك الفيضان منها. و هذا المعنى، هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته. و هذه الجملة،

١ - قوله: «لا تجد ان طلبت مخلصاً»، قد علمنا ان المبدأ الاول، لا يفعل لغرض اصلاً و المبادئ العالية، لا تفعل لغرض في السّافل، و لا شكّ انّ صدور الموجودات العالية على التّرتيب و النّظام اللّائق بها، ليس لطبيعة، و لا جزاف و اتفاق. فصدورها من المبادئ، على ذلك الوجه باى وجه يتصور؟ أُجيب بانّ ذلك، لعناية البارى بها و هى تمثّل ذلك النّظام اللّائق في العلم السابق، فانّ البارى تعالى حاضرٌ لسائر الموجودات، مع اوقاتها المترتبة حتّى أنّه حاضرٌ لكل موجود موجودٌ في وقته. فتلك الموجودات، فايضة عنه في اوقاتها كما هى حاضرة له. و لعلّ الفرق بين هذا المعنى و القضاء اعتباراً الوجه الاصلح فيه، دونه، م.

وعد ببيان تفصيلها فيما بعد.

قال الفاضل الشارح: المقصود من هذه الفصول التسعة، هو أن كل فاعل بالقصد و الإرادة، فهو مستكمل بفعله. و وجه نظم الفصول ان يقال: لو كان البارئ تعالى فاعلاً بالارادة، لم يكن غنياً و لا ملكاً و لا جواداً و التوالى بالاتفاق، باطله فالمقدم باطل. بيان الشرطية ان من فعل بالارادة، ففعله اولى به. فاذن، هو مستكمل بفعله. و ذلك يُنافى الغنى، و يُنافى الملك ايضاً، لا اعتبار معنى الغنى فى حده، و يُنافى الجواد الذى لا يفعل لعوض.

— لا يقال: انه انما فعل لان الفعل فى نفسه حسن، او لا يصل النفع الى الغير.

— لاننا نقول: الاتيان به ينزهه، عدم الاتيان يوقعه فى استحقاق الذم. و حينئذ يعود الاستكمال. و لما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل، ثبت ان العالى، لا يفعل لاجل السافل، و لما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلاً بالارادة و قد اتفقوا على عنايته، و جب تفسيرها بما لا يبطّل ذلك.

و القول: ليس المقصود من هذه الفصول، هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل، بل هو مقدمة فى اثبات المقصود. و المقصود نفى الغرض^(١)، عن افعال المبادئ العالية، لان النمط لما كان مشتملاً على ذكر الغايات، و جب الابتداء بالمبادئ الاول و غايات افعالها، و وجه التلفيق بين الفصول، ان الشيخ اختار من صفات المبدء الاول المتفق عليها هذه الثلاثة، لانها مما لا يُشاركه غيره فيها، و معانيها دالة على نفى الغرض عن فعله.

١ - قوله: «و المقصود هو نفى الغرض»، لما كان النمط فى الغايات، اراد ان يبين غايات افعال الموجودات، و لما كان الموجود اما واجباً او ممكناً، و الممكنات اما جواهر مجردة عن المادة، او غيرها، و الجواهر المجردة عن المادة، اما متعلقة بالاجسام تعلق التدبير و التصرف و هى النفوس، او غير متعلقة بها و هى العقول، بدء ببيان غايات افعال المبدء الاول و المبادئ العالية، اعنى العقول. فبين اولاً ان الواجب، لا غاية لفعله، بان ذكر وصف الغنى، ثم برهن على الدعوى، ثم اكده بالوصفين الآخرين، ثم جعل الحكم عاماً للمبادئ العالية. و لما فرغ عن العقول، شرع فى غايات افعال النفوس، فهى اما سماوية و اما ارضية. هذا هو ترتيب البحث فى غايات هذا النمط، م.

وقدّم الغنى، لأنّه ادّكّل على ذلك، ففسره في فصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده، ثمّ فسّر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن، أنّ الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضاً مُستكماً، ولما كان البيان متناولاً لغير المبدء الاول من المبادئ العالية، جعل الحكم عاماً، ولما كان تحريك الافلاك بحسب النّظر الظاهر منسوباً اليها مع أنّه تابعٌ للارادة بيّن أنّ المبادئ التي كلاً منها فيها هي ليست ممّا يُياشر تحريكها، ولما فرغ من ذلك، ذكر أنّ نظام الكائنات مع نفى الغرض عن مبادئها كيف يصدر عنها، وذكر أنّه هو الذي يعبر عنه بالعنايات.

ثمّ قال الفاضل الشارح: والحجّة بعد تهذيبها، خطائبةٌ، لأنّه يقال: ما معنى أنّه لو فعل بالارادة يلزمُ ان لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً؟^(١) فانّ عنيت أنّه متى فعل ما وجب

١ - قوله: «ما معنى أنّه يلزمُ ان لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً»، انّ عنيتُ بها أنّه متى فعل ما وجب عليه لم يستحقّ الذّم، ومتى لم يفعله، كان مستحقاً للذّم. فلم قلتُ انّ ذلك محال؟ وهل هذا إلّا الزام الشيء على نفسه؟ ولم لا يجوزُ ان يستفيد الله تعالى، تلك الاولوية لنفسه او دفع المذمّة بفعله؟ فانّ النزاع ما وقع إلّا فيه وانّ عنيتُ به معنى آخر، فلا بدّ من بيانه، هذا هو عبارة الامام.

واقول: لا شكّ ان الاستفسار انما يكون حيث الاجمال، واحتمال اللفظ لمعان. وقد تبين مفهومات الغنى والملك والجواد، وجعل سلبها لازماً، فلا اجمال هيّها. فلو فرضنا فيه اجمالاً فسلب تلك الاوصاف، لا يحتملُ ذلك المعنى وهو أنّه متى فعل ما وجب لم يستحقّ الذّم، ولو لم يفعله استحقّه فهو استفسار لمعنى لا يحتمله اللفظ اصلاً، فهو قبيحٌ في المناظرة. فلا يقال: انّ عنيت بالانسان الحجر، فلا تُسلم أنّه ليس بجماذ.

وامّا قوله: وهل هذا إلّا الزام الشيء على نفسه، فقد بيّنه الشارح بأنّه يلزمُ ان يكون المقدم عين التالي. وهذا ايضاً فيه ما فيه، لأنّ غاية تقرير الدليل ان يقال: لو كان فاعلاً بالاختيار، اى بالقصد والارادة، لكان ذلك الفعل اولى به من التّرك، فأنّه لو تساوى الفعل والتّراك بالنسبة اليه استحال منه ترجيحُ الفعل على التّرك ولو كان ذلك الفعل اولى به من التّرك، فهو يطلب تلك الاولوية ويحصلها بذلك الفعل، لو كان كذلك لكان مُستكماً بفعله ولو كان مستكماً بفعله، يلزم ان لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً.

فهيّها مقدمات اربعة ولا مقدّم فيها عين ذلك التالي، بل المُغايرة بينه وبينها ظاهرة لا يخفى،

عليه لم يستحقّ الذمّ كان الزام الشيء على نفسه، فإنّ التالى عينُ المقدّم فلم لا يجوزُ ان يكون الله تعالى يستفيدُ الاولوية لنفسه، او دفع المذمة بفعله، فإنّ النزاع لم يقع الا فيه. و ان عنت به شيئاً آخر، فبيّنه فظهر انّ الحجّة خطائية من باب الطامات.

اقول: وهذا يدلّ على أنّه يرى تكراراً لشيء خطائيه، وقد قال من قبل: انّ ذلك خارجٌ عن قانون الخطابة.

والجواب عن قوله، ما معنى قوله: البارى تعالى، لو فعل بالارادة، لم يكن غنياً، ان يقال: معناه أنّه لو فعل على وجه يستكملُ به، لم يكن كاملاً بذاته، بل كان كاملاً بفعله، فإنّ الحاصل لا يُطلب حصوله.

و عن قوله: لم لا يجوزُ ان يكون الله تعالى مستفيد الاولوية او دفع المذمة، ان يقال: لانّ المُستفيد لشيء، لا يكون تاماً: ان لم يكن ذلك الشيء. والحكم بانّ هذا البيان افناعي من باب الطامات، او ليس، مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف.

* تنبيه *

«قد تبين لك انّ الحركات السماوية، قد تتعلّق بارادة كليّة و بارادة جزئية، وتعلم انّ مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى، يجب ان يكون ذاتاً عقلية مفارقة القوام، فان كانت مُستكملة الجوهر بفضيلتها، لم يصحبها فقر. فكانت ارادته ممّا يشبه العناية المذكورة. و انت تعلم انّ المراد الكلى، ليس ممّا يتجدّد ويتصرّم على انقطاع، او على اتّصال، بل امّا ان يكون محصل الطبيعة، او معدومها والامور الدائمة، لا يجوزُ ان يقال لم يزل شيء لها مفقوداً ثمّ حصل، و لا يجوزُ ايضاً ان يقال لم يزل حاصلًا و هو مطلوب، بل كلّ كمالاتها

على انّ قوله فى الجواب: ما معنى قوله البارى، لو فعل بالارادة، لم يكن غنياً، يدلّ على انّ المقدّم هو كونه فاعلاً بالارادة، فكيف يكون عين قوله: متى فعل ما وجب عليه لم يستحقّ الذمّ. ولعلّ المراد أنّه لو عني بقوله: يلزم ان لا يكون غنياً أنّه مستكملُ بفعله، فهو الزام الشيء على نفسه، اذ الكلام أنّه حينئذٍ لو كان مستكملاً بفعله، كان مستكملاً بفعله الا أنّه فرض لاستكمال صورة الوجوب، لكون الاستكمال فيها اظهر. ولهذا قال الشارح: معناه لو فعل على وجه يستكملُ به، لم يكن كاملاً بذاته، م.

حاضرة حقيقيّة ليست جزئيّة و لا ظنيّة، و لا تخليّة و ليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماويّة، نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد، كما عليه حالنا، لأن نفس الواحد متّاً مرتبطةً بيدنه من حيث تتيميّه لتطلّب مبادئ الكمال منه. و لو لا هذا، لكانا جوهرين مُتباينين. و امّا نفس السّماء، فهي امّا صاحب ارادة جزئيّة، او صاحب ارادة كليّة متعلّق بها لينال ضرباً من الاستكمال ان كان، وفيه سرّ.

قال الفاضل الشارح: الشيخ أثبت العقول في هذا النّمط، باربعة طرق. و هذا الفصل مع اربعة فصول بعده، يشتمل على الطّريقة الأولى.

و اقول: أنّه لم يقصده، بل قصد بعد نفى الغاية عن افعال المبادئ العالية ذكر غايات افعال القوى المحرّكة للأفلاك، و لزمه من ذلك، اثبات العقول، فبدء فيما قصده ببيان انّ المبدء الفاعل لحركة السّماء، قوّة نفسانيّة غير عقلية. و هذا الفصل مشتمل عليه. و تقريره ان نقول: قد تبين في النّمط الثّالث^(١) انّ الحركات السماويّة متعلّقة

١ - قوله: «قد تبين في النّمط الثّالث»، اعلم انا نحرز هذه المسئلة من الابتداء ليرتّب الكلام منه الى الانتهاء، و لا بُدّالى بتكرار بعض ما سلف، فان تكرار الدّرس مما يجلب نشاطاً للنفس، فنقول: قد تبين انّ الحركة الدّورية السّماويّة ارادية، لأنّ حركة الجسم البسيط، امّا قسريّة او طبيعيّة او ارادية اذ مبدئها، امّا خارج المتحرّك فهي قسريّة، او لا، و حينئذٍ امّا أن يكون مع شعور و ارادة، فتكون ارادية، او لا، فتكون طبيعيّة و لا يجوز أن يكون حركة الفلك قسريّة و لا طبيعيّة، فتعيّن ان تكون ارادية، امّا أنّها ليست طبيعيّة، فلانّ كلّ حدّ من حدود المسافة، يتركه بالحركة المستديرة يكون تركه هو التّوجه اليه، فلو كانت طبيعيّة، يلزم ان يميل بالطّبع بحركة واحدة الى ما يميلُ عنه بالطّبع، و يكون طالباً بحركته وضعاً ما بالطّبع في موضعه، و تاركاً له هارباً عنه بالطّبع. و من المحال ان يكون المطلوب بالطّبع متروكاً بالطّبع، مطلوباً بالطّبع. و امّا أنّها ليست قسريّة، فلانّ القسر على خلاف الطّبع، فلمّا لم يتصوّر الحركة الطّبيعيّة، لم يكن الحركة القسريّة. و قد تقرّر انّ الجسم اذا لم يكن فيه مبدء ميلٍ طبيعي، لم يقبل الحركة القسريّة. و هيّهنا سوالات :

احدهما، انّ ما ذكر في الحركة القسريّة، يقتضى ان لا يكون حركة الفلك ارادية، لانّ ترك كلّ وضع لما كان عين التّوجه الى ذلك الوضع، فلو كانت الحركة ارادية، كان ذلك الوضع، مُراداً و غير مراد في حالة واحدة. و أنّه محال.

وأجيب عنه: بجواز كون الشيء الواحد مُراداً و غير مُراد من جهتين. فإنّ مبدء الحركة، اذا كان له شعورٌ، جاز ان يختلف اعراضه، بخلاف ما اذا كان عديم الشعور، اذ لا يتصوره اختلاف الجهات و الاعراض.

الثاني، أنّا لا نسلّم ان ترك حدّ أو وضع، هو التّوجه الى ذلك الحدّ أو الوضع، بل يترك حصولاً في حدّ أو وضع، و يتوجّه الى مثل ذلك الحصول، في ذلك الحدّ أو مثل ذلك الوضع، ضرورة انعدام ذلك الحصول و ذلك الوضع بتركه، و امتناع اعادة المعدوم. فالأولى ان يُقال: انّ طلب وضع، معيّن بالطّبع و تركه بالطّبع ممّا لا يتصورُ بخلاف الارادة على ما تقرّر فيما سبق.

الثالث، هب انّ ترك كلّ وضع عين التّوجه ذلك الوضع، لكن لا نسلّم أنّه يلزم منه أن يكون المطلوب بالطّبع متروكاً بالطّبع. و أنّما يكون كذلك، لو كان المطلوب هو الوضع و هو ممنوعٌ لجواز ان يكون المطلوب، نفس الحركة او شيئاً آخر. و جوابه أنّ الحركة ليست مطلوبة بذاتها، بل بغيرها، فإنّها لذاتها تقتضى التّأدى الى الغير، فيكون المطلوب ذلك الغير. و المطلوبُ بالحركة، أمّا الكيف او الكمّ، و الاين، او الوضع. و الثلاثة الاول، منتقضة هيئنا، فتعيّن ان يكون المطلوب الوضع.

الرابع، أنّا لا نسلّم انّ القسر لا يكون إلّا على خلاف الطّبع، فربّما يكون على خلاف الارادة، بحيث يريد السّكون في الموضع و يقسر على الحركة عنه. و لئن سلّمناه فلا نسلّم أنّه يلزم من انتفاء الحركة بالطّبع، انتفاء القسر، لجواز ان يقتضى الجسم السّكون بالطّبع و يتحرّك بالقسر. و المعتمدُ في ذلك، ما مرّ في التّمط الثاني، من أنّ مبدء الحركة الفلكية، طباعى. و اذ قد بان الحركة السّماوية اراديةً، فمرادها أمّا ان يكون جزئياً أو كلياً. و الاولُ محالٌ، لأنّه أمّا ان يكون ممكن الحصول، او لا، فان كان ممكن الحصول، فاذا ناله انقطع حركته و إلّا استحال طلبه. و مذهب المشائين أنّ المباشر لتحريك الفلك، هو النّفس المُنطبعة فيه. فعلى هذا، لا يكون مرادها كلياً، اذ المراد لا بُدّ ان يكون مُدرَكاً و المدرك للكلى، يمتنع ان يرسم فى القوى الجسمانية. و لهم ان يجيبوا عن ذلك الدّليل باجوبة:

احدها، أنّا لا نسلّم أنّه ان حصل المراد بالجزئى، يقف الفلك و أنّما يكون كذلك، لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك المراد لارتياذ جزئى آخر، و هلمّ جراً، الى غير النهاية، حتّى كلّما حصل له وضع جزئى، طلبه يستعد لوضع آخر جزئى يطلبه. فلهذا يتحرّك دائماً.

و ثانيها، لا نسلّم هذا اذا كان الجزئى، ممتنع الوقوع يستحيل طلبه، و لم لا يجوز ان كان يتخيّل

او يظن أنه ربما يحصل. فإن ذلك من القوى الجسمانية، ليس يمتنع. سلّمنا جميع ذلك، لكنّه منقوضٌ بالمراد الكلّي، فإنّه إمّا ان يكون ممكن الوقوع او لا، الى آخر ما ذكره، ثمّ اذا ثبت أنّ المراد كلّى فمبدء الارادة الكلّية لا يكون إلّا ذاتاً مجردةً مفارقةً، لكنّ الحركات الجزئية و الاوضاع الجزئية، لا تتحصّل من الارادة الكلّية لأنّ نسبة المراد الكلّي الى ساير الافراد على السوية، فلا يتخصّص بعضها بالوقوع، فلا يحصل بعض تلك الافراد إلّا بارادةٍ جزئيةٍ، ينبعث من تلك الارادة الكلّية.

و المراد الجزئي، لا بُدّ ان يكون مدركاً فلا ينتقش في الذات المجردة، بل في قوة جسمانية، فلا بُدّ ان يكون في الفلك قوةً جسمانية يرتسم فيها المرادات الجزئية. و لتشابه جرم الفلك، لأنّه بسيط لا يتخصّص بعض أجزاء الفلك بتلك القوة، دون البعض، بل هي سارية في جميع الفلك، فتلك القوة المنطبقة كخيال فينا إلّا أنّه غير سارٍ و هي سارية في جميع الجرم و الذات المجردة كالنفس الناطقة.

ثمّ لما ثبت أنّ مباشر تحريك الفلك، ذاتٌ مجردة، و الذات المجردة، ان كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل، فهي العقل، و إلّا فهي النفس، فلا يخلوا إمّا ان يكون مباشراً لتحريك هو العقل، او النفس، لا جاز ان يكون هو العقل بوجود ثلاثة:

الوجه الاول، أنّ محرّك السّماء مستكملٌ بحركة و العقل لا يستكمل بفعله و لا يصحبه فقر، بل جميع كمالاته حاصلٌ فيه بالفعل.

الوجه الثاني، ثبت أنّ محرّك السّماء، له ارادةٌ كليّة و ارادةٌ جزئية و العقل ليس له الارادة الكلّية و لا الارادة الجزئية، إمّا أنّه ليس له الارادة الكلّية، فلان المراد الكلّي ليس ما يتجدد و يتصرّم، بل إمّا ان يكون موجوداً او معدوماً، و لا يجوز ان يكون موجوداً و معدوماً و لا يجوز ان يكون العقل مراده موجوداً و هو طالب له، و لا ان يكون مفقوداً و هو يحصله لانّ حاله متشابهة. و إمّا أنّه ليس له ارادةٌ جزئية، فلان المرادات الجزئية، لا تنطبق إلّا في الجسمانيات، و العقل منزّه عن النواشي الجسمانية. هذا هو التقرير المنطبق على المتن و على الشرح ايضاً.

فمن قوله: الثاني أنّ المراد الكلّي، الى قوله: بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقة، اشارة الى أنّ العقل، ليس له مرادٌ كلّى. و قوله: وليست جزئية متغيرة و لا ظنيّة، اشارة الى نفى الارادة الجزئية عنه. و قوله: و المحرّك السّماوى بخلاف ذلك، اشارة الى صغرى القياس، و الى اثبات الارادة لجزئية له، لكن تقديمه أنسب. و لو جعل كبرى القياس، كانت النتيجة أنّ العقل، ليس بمحرّك

بارادتين؛ كَلِّيَّةٌ وجزئية، وتبين أن مبدء الارادة الكَلِّيَّة المَطلقة، الأولى يعنى الارادةُ الَّتِي

السَّماء والمطلوبُ عكسها.

و فى هذا الدليل زوايد، فإنَّ قوله: المُرادُ الكلى، ليس ممَّا يتجدد ويتصرَّم، لا فائدة فيه، بل يكفى ان يقال: المُرادُ الكلى، أمَّا ان يكون موجوداً او معدوماً وهما محتنعا الثبوت للعقل. فكذاك قوله: فإنَّه لامورٍ جزئية يتجدد ويتصرَّم على الاتِّصال. فإنَّ اثبات الارادة الجزئية كافيةٌ.

و أمَّا تجددها وتصرُّمها، ففيهما غنى عن الاستدلال، ألَّهم إلَّا ان يقال: أن ذلك ايماء الى دليل آخر وهو أنَّ محرَّك السَّماء له اراداتٌ جزئية يتجدد ويتصرَّم لصدور الحركات والاضاع المتجددة والمتصرِّمة عنه، وتوقُّفها على ارادات كذلك. والعقل ليس له اراداتٌ يتجدد ويتصرَّم، لأنَّه موجودٌ دائمٌ متشابه الاحوال. ولما كانت هذه استدلالاً بثبوت الارادة الجزئية وفيها، كما كان ذلك استدلالاً بثبوت الارادة مُطلقاً و سلبها جميعها فى وجهٍ واحد، لأنَّ مأخذهما وهو الارادة واحد.

بقى هيهنا اشكالان: احدهما، أنَّ الدلالة المذكورة على نفى المُراد الكلى عن العقل، نافيةٌ للمُراد الجزئى ايضاً عنه، فإنَّه لو كان للعقل مرادٌ جزئى، لكان أمَّا موجوداً يطلبه او مفقوداً يحصله. فنقول: نعم، كذلك إلَّا أنَّه يختصُّ نفى الارادات الجزئية بشىءٍ آخر. وهو أنَّها بالفواشى الجسمانية. والعقل منزَّه عنها، فكأنَّه ينفى الارادة الكَلِّيَّة بطريق، والارادةُ الجزئية بطريقين ولا حرج فيه.

والآخر، أنَّه لمَّا يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية، فلا يكون له ارادةً أصلاً. فنقول: المقصودُ أنَّه ليس له مرادٌ يستحصل بالحركة. والدلالة أنَّما قامت عليه، و إلَّا فمن الجائز ان يكون للعقل مرادٌ موجودٌ دائماً، أمَّا كلىً أو جزئىً.

الوجه الثالث، أنَّ المُباشر لتحريك السَّماء، لا بُدَّ ان يكون متعلّقاً به، تعلّق التدبير والتَّصرف، مرتبطاً به ارتباط نفوسنا بابداننا، مُستفيداً للكَمالات بواسطة جسم الفلك، والجوهر العقلى، لا يكون كذلك، فلا جرم كان غيره.

و قوله: فاذن مبدء الارادة الكَلِّيَّة ليس نفس السَّماء، معناهُ لمَّا كان العقل كاملاً مُبایناً للجسم، لم يرتبط بالجسم ارتباط نفوسنا، فلو كان مبدء الارادة الكَلِّيَّة، هو العقل، لم يكن نفس السَّماء، اى لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم، وقد ثبت أنَّه كذلك. هذا خُلفٌ، م.

لا تعلق لها بامر جزئى التى، تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتاً عقليّة مفارقة القوام. فان الاجسام و قولها لا يتصور بالكلّيات، فتلك الذات، اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتيّة، و اما ان لا تكون.

و الاول هو المسمى بالعقل، و الثانى هو المسمى بالنفس، لكن محرّك السماء، لا يجوز ان يكون عقلاً لثلاثة امور: الاول، ان العقل المحض، لا يصحبه فقر، فتكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة. و قد تقرّر فى آخر النمط الثالث، ان المحرّك السماوى، يطلب ارادته ما هو احسن و اولى به.

و الثانى، ان المراد الكلّى - كما مرّ - ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم على انقطاع الكمّيات المنفصلة، او على اتصال، كالكمّيات المتصلة، بل يكون شيئاً واحداً اما موجود الطبيعة، او معدومها دائماً. و الامور الدائمة مُتشابهة الاحوال، اعنى المجردة المحضة كالعقول، لا يجوز ان يُقال: كان فيما لم يزل لها شىء مفقود، ثم حصل، او يقال: كان حاصله و هو مع حصوله طالب له، بل تكون كما لاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية متغيرة و لا ظنيّة و لا تخيلية، لان الظنون و التّخيلات، انما يكون بسبب الغواشى الجسمانية و هى مبرّئة عنها، و المحرّك السماوى، بخلاف ذلك. فانه مريد لا مور جزئية يتجدّد و يتصرّم على الاتصال. و قد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة، ثم يفوته اذا هرب منه.

و الثالث، ان الجوهر العقلى، لا يكون مرتبطاً بجسم، كنفسنا، فان نفوسنا مُرتبطة باجسامنا من حيث هى ناقصة، يطلب مبادئ الكمال منها. و قد صارت بذلك متحدة بها انساناً واحداً. و لو لا هذا الارتباط، لكانا جوهرين مُتباينين. فاذن، مبدء الارادة الكلّية المطلقة، ليس هو نفس السماء. و اما نفس السماء، فهى اما صاحب ارادة جزئية منطبعة فى جسمها على ما ذهب اليه المشافون، او صاحب ارادة كلّية مفارقة و قد تعلق بالسماء و انبعثت منها صورة منطبعة فيها، لينال ضرباً من الاستكمال، بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلى المُفارق، كما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعّال.

قوله: «ان كان»، أى: ان كان صاحب ارادة كلّية، كما وصفنا موجوداً للسماء. و انما اورد هذه اللفظة، لانه لم يرد ان يصرّح^(١) بخلاف القوم، على سبيل القطع. و

السُّرُّ هو ما يوجبُ القطع، بوجود هذه النفس و هو أنَّ صاحب الارادة الكلية و الجزئية، يجبُ ان يكون شيئاً واحداً، حتَّى يتحصّل الارتباط و يتمّ الحركة المتّصلة.

* اشارة و تنبيه *

«و لا يُمكنُ ان يقال: انّ تحريكها للسماء، لداعٍ شهوانيّ^(١)، او غضبيّ، بل يجب ان

الفلک، هو النفس المُنطبعة، و لها اراداتٌ جزئية. فلَمّا استدَلَّ الشيخ على وجود مبدء الارادة الكلية، لم يستحسن ان يصرّح بخلاف اقوالِ تلامذة ارسطو، فلهذا قال: ان كان، م. ١ - قوله: «و لا يُمكن ان يُقال ان تحريكها للسماء لداعٍ شهوانيّ»، لَمّا بيّن في التّنبية المقدم انّ للافلاك نفوساً تحركها، اراد ان يبيّن الغاية من تحريكها. فنقول: لَمّا كانت حركة الفلك ارادية، فالمراد اما محسوسٌ او معقول، أى غير مدرك بالحسّ. فان كان محسوساً، فامّا ان يطلبه للجذب او يطلبه للدفع و جذب الملايم هو الشّهوة، و دفع المُنافر هو الغضب و هُما محالان على الفلك، اما أولاً فلان الشّهوة و الغضب، لا يكونان في جسم متغير، من حالٍ غير ملايم الى حالٍ ملايم. و الفلكُ بسيطٌ متشابهةً الاحوال.

اما ثانياً، فلانّ حركة الفلك، غير متناهية و الشّهوة و الغضب الى غير التّهاية لا يتصوّر. و اما المُراد المعقول، فهو معشوقٌ، لانّ دوام الحركة الارادية، يدلّ على فرط المحبة، و فرط المحبة هو العشق. و حينئذٍ اما ان يُريد نيل ذاته، او نيل صفاته، او نيل شبه ذاته و صفاته، لانّ العاشق الطّالب اذا لم يطلب ذات المعشوق و لا صفاته و لا شبه ذاته و لا شبه صفاته، فهو لا تعلق له اصلاً بالمعشوق. فما فرض معشوقاً، لا يكون معشوقاً. فقد ظهر انحصار الاقسام فى الثلاثة اعنى ذات المعشوق، او صفته، او شبه ذاته، او صفته. و القسمان الاوّلان باطلان، لانّ المطلوب اما ان يحصل فى الجملة او لا يحصل ابداً و اياً ما كان، يلزمُ احد الامرين: اما طلب المحال، او وقوف الفلك، و هو محال. فتعيّن ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق. فلا بد ان يكون للفلك معشوقٌ موجود و هو يطلب التشبه به، فالمطلوبُ اما ان يكون نيل الشّبه المُستقر، اى شَبْهاً واحداً دائماً باقياً، فيلزمُ احد الامرين، او يكون نيل الشّبه الغير المُستقر، اى شَبْهاً بعد شَبْهٍ، بحيث يحصل شبه و يقتضى شبه آخر. و لا يخلو اما ان ينحفظ نوعه بتعاقب الافراد، او لا ينحفظ.

و الثّانى باطلٌ و اَلّا لزم وقوف الفلك. فاذن، المطلوب شبه محفوظ التّوع بتعاقب افراد غير

متناهية. فهذه المُتشابهات الغير المتناهية، مع المعشوق، اما من حيث أنه برائة من القوة، اى فى صفات الكمال، او من حيث أنه بالقوة، اى فى صفات النقص و الثانى محال، فيكون المطلوب حصول المُتشابهات الغير المتناهية مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية، فيكون للفلك معشوقٌ موصوفٌ بصفات كمال غير متناهية و هو «العقل».

فان قلت: لا حاجة الى التّقسيم المذكور الى المعقول و المحسوس، بل يكفى ان يقال: لما كانت حركة الفلك ارادية، فمراده لأبداً ان يكون معشوقاً. و حينئذٍ اما ان يكون حركته، لنيل ذاته او صفته او شبهه، الى آخر الدّليل. فنقول: المطلوب اثبات العقل و هو يتوقّف على ان المراد ليس بمحسوس. فلا بُدّ من ذلك التّقسيم. و لنرجع الى بيان ما عسى ان يشكل من الشّرح و المتن. فقلوه: فهو اذن اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملى، اى القوّة العلميّة، فقد سمعت ان للنفس قوّة نظرية و هى الّتى بها تتفعل عن الادراكات و انطباع المعقولات، و قوّة عمليّة و هى الّتى بها تتحرّك آلتها، و هى يتصور اولاً شيئاً، ثمّ يحرك آلتها ليحصل ذلك الشّىء. فكذاك الفلك، يتصورُ امرأً يتحرّكُ لاجل تحصيله.

و اما قوله: و ذلك المعشوق، اما شيئاً غير محصّل الذات، فهو بيان لحصر المراد المعقول فى الاقسام الثلاثة. و ذلك لانّ المعشوق، اما ان يكون موجوداً او لا. فان لم يكن موجوداً، فاما ان لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضاً لها، او يوجد بالحركة و ما يوجد بالحركة، اما الوضع، او الكمّ، او الكيف، او الالين، او توابعها، و اياً ما كان، فالمطلوب نيل ذات المعشوق، و ان كان موجوداً لم يكن الحركة لنيل ذاته، بل اما لنيل حالٍ من احواله، او لغيره. فان كانت لنيل حاله، فالمطلوب حصول صفة المعشوق. و لا شكّ ان قيام صفة الشّىء بغيره محال، فالمراد حصولُ بحال الفلك بالقياس الى المعشوق و نسبتُهُ كُماسة و موازة.

و اليه اشار بقوله: فالحركة لا محالة يتوجّه نحو حصول حالٍ ما للمتحرّك، فان كان الحركة لغير ذلك، لا يكون ذلك الغير اّلا شبه ذاته أو صفته، و اّلا فلا مدخل للمعشوق فى الفرض من الحركة.

و اقول: و لا لجملة يكون من كمالات المتحرّك الّتى لا يكون حاصلة فيه، فمعناه انّ المعشوق لو كان ممّا ينال بالحركة ذاته او حاله، يكون من كمالات الجسم المتحرّك، لانّ ما يُنال بالحركة الدّورية ذاته او حاله، هو الوضع أو ما يتبعه و كلّ ذلك كمالٌ للجسم المتحرّك. فالحاصلُ انّ المعشوق، لا يجوزُ ان يكون من كمالات الجسم المتحرّك و اّلا لزم احد المحذورين، بل

المعشوق في نفسه، موجود الذات، لا ينال بالحركة وهو يطلب المتشبه به. وانت خبيرٌ بأنه لو حذفت هذه المقدمة، لثمَّ الدلالة بدونها، على أنَّ المتن خالٍ عنها.
و أما قوله: فلا ينال بكماله ألا على تعاقب يشبه المنقطع بالذائم، فمحصله أنَّ الشَّبه كان غير مستقرٍّ بحسب الشخص، ألاَّ أنَّه مستقر مستمر، بحسب النوع و يخرج منه تقسيم الشَّبه الغير المُستقر الى انحفاظ النوع و عدمه.

و في قوله: فلا ينال بكماله، اشارةً الى أنَّ المطلوب ليس مشابهة واحدة و لا عدةً مشابهات، بل جميع المُشابهات بوجوه غير متناهية، لكن جميع المُشابهات الغير المُتناهية، لا يحصل ألاَّ بشبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية في اوقات غير متناهية. وهذا كأنه جوابُ سؤال و هو ان يُقال: الغرضُ من الحركة، لو كان شبهاً غير مستقر، فالمراد اما شخص الشَّبه او نوعه، و اياً ما كان، يحصل شبه واحد و حينئذٍ يلزمُ وقوف الفلك. اجاب بانَّ المراد الشَّبه بكماله، اى الشَّبه بوجود غير متناهية و لا ينال ألاَّ على تعاقبٍ مستمر.

فجملةُ الكلام، أنَّه اذ اثبت أنَّ المراد هو التَّشبه بالمعشوق، فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة، او مشابهات مُتناهية، او مشابهات غير متناهية. و الاولان باطلان و المُشابهات الغير متناهية، اما أنَّ يحصل دفعةً او على التَّعاقب و التَّجدد. و الاول باطلٌ، فتعيَّن ان يكون المطلوب هو المُشابهات الغير المُتناهية، دون ان يحصل دفعةً، بل على التَّعاقب، بحيث لا تحصل ألاَّ على سبيل التدرج في اوقات غير مُتناهية.

و اما قوله: فيكون المعشوق تشبهاً ما بالامور التي بالفعل من حيث برائتها عن القوة، فمنه يخرج تقسيم الشَّبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال او النقصان.

و قوله: راشحاً عنه الخير، اى يكون محرَّك السَّماء من حيث استفادة الكمالات من العقل، يُفيض عنه رشحات الخير الى عالم الكون و الفساد، و يكمل بها استعداد المواد النَّاقصة. و تلك الافاضة، ليست لغرض في السَّافل، بل من حيث أنَّها تُشبهُ بالعالي.

و قوله: و مبدء ذلك في احوال الوضع، اى: سبب ذلك الشَّبه الغير المستقر، هو الوضع. فانَّ الفلك، يتحرَّكُ و يستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع المُمكنة من القوة الى الفعل، و يحصل له بواسطة كُلِّ وضع شبه الى الامور العالية التي هى بالفعل من جميع الوجوه، ثم اذا زال وضع، زال الشَّبه الَّذى كان بواسطة ذلك الوضع، و اذا حصل وضع آخر، حصل شبه آخر، فكما انَّ نوع الوضع، يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشَّبه بحسب تعاقب المُشابهات، و يقبل

يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العلى.»

يُرِيدُ أن يُشير الى غاية الحركة السماوية و هي التَّشْبِيه بالمبادئ العالية، الَّتِي هِيَ العقول المُجردة، و أن يُنبه على وجود تلك المبادئ.

فنقول: تبين فيما مرَّ، أنَّ التَّحريك الارادى، يكونُ صادراً اما عن تصوُّر حسِّى، او عن تصوُّرٍ عقلى. و الصَّادِرُ عن التَّصوُّر الحسِّى، يكون الدَّاعى اليه اما جذبُ ملائم، او دفعُ منافر. (١)

بواسطة تلك المُشابهات الفيض من معشوقه.

فهناك اربع سلاسل: سلسلة الحركات، ثم سلسلة الاوضاع، ثم سلسلة التَّشْبِهات، ثم سلسلة الادراكات. و الحركات و الاوضاع، كمالاتٌ للجسم، و اما التَّشْبِهات و ما يترتَّبُ عليها، فهي للنَّفْس. و نحن لا نعرف حقيقة ذلك الشَّبه.

هذا، نهايةُ تقرير الكلام فى هذا المقام. و الاعتراضُ عليه ان نقول: لم لا يجوزُ ان يكون مُرادُ الفلك محسوساً؟ م.

١ - قوله: «الدَّاعى اليه، اما جذبُ ملائم او دفع منافر»، قلنا: الحصرُ ممنوعٌ لجواز ان يكون لمعرفته، او التَّشْبِه به، او غير ذلك. و لئن سلَّمنا، لكن لا نُسلِّم استحالة الشَّهوة و الغضب على الفلك. و اللازمُ فى البسيط، تشابه الاجزاء المفروضة فى الحقيقة، و اما تشابه احواله، فغيرُ لازمٍ. و من الجائز ان يكون للفلك، شهوات غيرُ متناهية بحسب محسوسات غير مُتناهية، كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية. و لئن نزلنا عن هذا المقام، فلا نُسلِّم بطلان القسمين الاولين. و ما ذكره فى بيانه يقتضى ان لا يكون للفلك مُراداً اصلاً، اذ لو كان له مراد، فاما ان يحصل وقتاً ما، او لا يحصل دائماً و يلزم احدُ المحذورين.

على انا نقول: اَمَّا لا يجوزُ ان يكون المطلوب، ذات المعشوق، او حالاً اذا كان ذات المعشوق، حالة قاراً دفعي الوجود. فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقاً غير قارٍّ محفوظ النوع، بحسب تعاقب الافراد، او حالاً من المعشوق، كذلك كما ذكره فى الشَّبه.

ثم بعد ذلك، لا نُسلِّم أنَّ الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل. و اَمَّا يكون كذلك، لو اجتمع تلك الصَّفات فيه بالفعل، لكن من الجائز ان يكون اتَّصافه بها على التَّعاقب. غاية ما فى الباب، ان يكون حصول تلك الصَّفات له، سابقاً على حصول التَّشْبِهات للفلك. و لهذا احتيجَ الى الاستدلال على عدم جواز تشبُّه الفلك بحاويه. و على تقدير اجتماع الصَّفات الغير

فاذن، هذا التحريك يكون لداعٍ، أما شهوائى، او غضبى كما فى انواع الحيوانات. واما الصادر عن التصور العقلى، فهو كما يصدرُ عن نفس الانسان، بحسب عقله العملى. و تحريك السماء لا يجوزُ ان يكون لداعٍ شهوائى و غضبى، لأنهما يختصان بالجسم الذى ينفع و يتغير من حالٍ ملائمة، الى حالٍ غير ملائمة، الى حالٍ غير ملائمة، ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتدّ، او ينتقم من مخيلٍ له فيغضب. و ايضاً لأن كلَّ حركة الى لذىذ او غلبة على النحو الموجود فى الحيوانات مُتناهية. فاذن، هو شبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملى.

قوله : «و لا بُدَّ و ان يكون لمعشوق و مُختار، اما لينال ذاته او حاله، او لينال ما يشبههما».

كلَّ تحريك ارادى، فهو لشيء يطلبهُ المُريد و يختارُ وجوده على عدمه و كلَّ مطلوب، مختارٌ محبوب. و دوام الحركة اما يكون لدوام الطلب الذى يقتضيه فرط المحبة الثابتة و المحبة المفرطة هى «العشق». فاذن، لا بُدَّ ان يكون تحريك السماء لمعشوق و مختار و ذلك المعشوق يكون اما شيئاً غير محصل الذات، او شيئاً محصل الذات. فان لم يكن محصل الذات، و جب ان يتحصل بالحركة و ألا لكان الطلب طلباً للاشياء و هو محالٌ. و الشيء المحصل بالحركة يكون ايناً او وضعاً او كيفاً او كمّاً او ما يتبعها من كمالات الجسم و حينئذٍ اما تكون الحركة لينال ذات المعشوق، و ان كان المعشوق محصل الذات، فالحركة لا محالة تتوجّه نحو حصول حالٍ ما للمتحرّك. فاما ان تكون تلك الحال حالاً من المعشوق كمما سة او موازاة او ملاقة لم تكن حاصلة، فحصلت بالحركة و حينئذٍ تكون الحركة، لينال حالاً ما من المعشوق، و اما ان لا تكون تلك الحال حالاً منه.

و يجبُ حينئذٍ ان يكون ممّا يُناسب اما ذات المعشوق، او حالاً من احواله و ألا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة. و حينئذٍ لا تكون الحركة حركة لاجله، هذا

الْمُتَنَاهِيَةِ، يجوزُ ان يكون هو المبدء الاول، فلا يلزمُ ان يكون العقل. و لعلك لو تأملت فى الدليل، امكنك دفع هذه الاعتراضات، او بعضها.

خلف. فاذن، يكون هذا القسم، لأجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله، فظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق، لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله، او لينال ما يشبههما.

و قوله : «و لو كان للاول لوقف اذا نال، او طلب المحال. وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر، فهو لنيل شبه لا يستقر.»

اي، و لو كان المعشوق ممّا ينال بالتحريك ذاته او حال منه و بالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتاً ما، او لا يحصل ابداً. فان حصل وقتاً ما، وجب ان يقف التحريك عند حصوله، و ان لم يحصل ابداً و كان المتحرك يطلبه ابداً، فهو طالب للمحال. و الارادة المنبثقة عن ارادة كلية يتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية، يستحيل ان يكون نحو شيء محال. فاذن، المعشوق ليس من شأنه ان ينال، فظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه به. ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكة لنيل شبه يستقر ككمال ما قارّ يوجد فيه شبيهاً بكمال المعشوق، او يكون لنيل شبه لا يستقر. و الاول محال، لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال، فبقى ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر.

قوله : «فلا ينال بكماله، الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم و ذلك اذا كان المتبدل بالعدد، يستبقى نوعه بالتعاقب، و يكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة، يكون له خروج بالفعل، لا محالة و لنوعه او لصفه حفظ بالتعاقب.»

اي فلا ينال الشبه بكماله، اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله. و ذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد، يستبقى نوعه بالتعاقب. و كل عدد يفرض ممّا هو بالقوة، يكون له خروج الى الفعل، حين انتهاء التوبة اليه لا محالة، و لنوعه او صفه حفظ بالتعاقب. و التشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ، دون الزائل المتصرم.

قوله : «فيكون المتشوّق متشبهاً ما بالامور التي بالفعل، من حيث برائتها عن القوة راشحاً عنه الخير الفاضل من حيث هو يشبه بالعالى، لا من حيث هو افاضة على السافل.»

اقول: «فيكون المتشوّق»، يعنى: محرّك السماء، «متشبهاً بنحو «ما»، من التشبه و فى بعض النسخ: فيكون المتشوّق، بفتح الواو، تشبهاً ما، يعنى: يكون ما اليه يتشوّق المحرّك هو تشبهاً ما، «بالامور التي بالفعل»، يعنى: المعشوق و هو العقل «من حيث برائتها عن القوة راشحاً عنه الخير الفاضل»، اى: فى حال كونه راشحاً عنه الخير «من حيث هو يشبه بالعالى»، يعنى: مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البرائة عن القوة، و اما بالقصد الثانى، فان يرشح عنه الخير، حال التشبه كما يرشح عن معشوقة. و فى لفظة «يرشح»، استعارة لطيفة و هو ان الخير، لا يفيض عن المحرّك بالذات، بل يفيض عن العقل عليه، و يرشح عنه على ما تحته.

قوله : «و مبدأ ذلك فى احوال الوضع التي هى هيئات فياضة. و انما يجرى ما بالقوة فيها مجرى الفعل، بما يمكن من التعاقب.»

يعنى، و مبدأ ذلك الامر الذى يحصل التشبه به، يكون فى احوال الوضع و ذلك لانّ الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القارّ، اعنى: الحركة لا يقع الاّ فى اربع مقولات، كما تبين فى العلم الطبيعى. و الفلك لا يمكن ان يتغيّر فى ثلاثة منها التي هى الكمّ والكيف و الاين. فاذن، لا خروج له من القوة الى الفعل، الاّ فى الوضع.

و انما قال: «التي هى هيئات فياضة»، لانّ الاجرام النيرة، تُفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها، و الهيئات ليست بذاتها فياضة، لكن لما كانت معدّات للافاضة وصفها بانها فياضة. و انما يجرى ما بالقوة فيها، يعنى فى السماء مجرى الفعل، بما يمكن من التعاقب و لذلك يحصل التشبه. فهذا تقرير ما فى الكتاب.

و انما وسم الفصل بـ«الاشارة و التنبية»، لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هى التشبه، و على التنبية على وجود الجوهر المتشبه به اعنى: العقل.

«لو كان المُتشبّه به واحداً، لكان التشبّه فى جميع السماوية واحداً وهو مختلف. ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة، لتشابهت فى المنهاج و ليس كذلك ألا فى قليل..»
يُرِيدُ التنبيه على كثرة العقول المُفارقة.

واعلم أنّ الفيلسوف الاول، قد اشار فى بعض اقواله الى أنّ المُتشبّه به فى الجميع، شىء واحدٌ وهو العلة الاولى، و اشار فى مواضع آخر أنّ كلّ فلك فقد يخصّه معشوق يتشبّه ذلك الفلك به، فبّه الشيخ فى هذا الفصل، على أنّها كثيرة. و سنذكر الوجه فى كونه واحداً فى الفصل الذى يتلوه.

و تقريرُ الكلام^(١) أنّ المُتشبّه به، لو كان واحداً، لكان التشبّه فى جميع الاجرام

١ - قوله: «تقريرُ الكلام»، توجيهُ أنّ اختلاف حركات الافلاك، يستلزمُ اختلاف التشبّهات و اختلاف التشبّهات، يستلزمُ اختلاف المشبّه به: أمّا الصغرى، فلأنّ اختلاف الحركات، أمّا ان يستند الى القابل اعنى جرم الفلك، او الى الفاعل اعنى النفس المجردة، لا سبيل الى الاول، لأنّه لو كان اختلاف الحركات مستنداً الى اجرام الافلاك، فلا يخلو أمّا ان يكون لجسميّتها من حيث الجسمية و هو محالٌ، لأنّها مشتركةٌ و المشتركة لا تكون علة للاختلاف، و أمّا لطبيعتها و هو ايضاً محالٌ، لأنّ كلّ جزء من اجزاء كلّ فلك، يحتمل ان يكون فى كلّ جهة و على كلّ حدٍ يفرض من السرعة و البطؤ. و ذلك يقتضى تشابه احوالها و هكذا ان كان لهيوليائتها، فإنّ الجهات بالنسبة اليها متساوية، فتعيّن ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس و قد ثبت ان حركاتها اراديةٌ و اختلاف حركاتها بالارادة لا يكون ألا لاختلاف الاغراض، و هى التشبّهات.

و أمّا الكبرى، فلأنّ اختلاف التشبّهات، أمّا يكون بحسب اختلاف مبادئها و هى العقول، فيكون اختلاف الحركات، ملزوماً لاختلاف المُشبّه به، لكن الملزوم حقٌ، فالتالى مثله. هذا هو التقرير المجرد المنتج لعين المطلوب و هو كثرة المُتشبّه به.

و الشارحُ جرى على و تيرة المتن، فحاول ابطال نقيض المطلوب و ذلك أنّ المُتشبّه به، لو كان واحداً، لكان التشبّه فى جميع الافلاك واحداً و هو عكس نقيض الكبرى فى القياس المقدم، و لو كان التشبّه فى جميع الافلاك واحداً، لتشابه الحركات فى الجهة و السرعة و البطؤ، فهو عكس نقيض الصغرى، ينتج أنّ المُتشبّه به، لو كان واحداً لتشابه الحركات، لكن اللازم منتفٍ، فينتفى الملزوم.

و لا شكّ فى أنّ هذا التقرير زيادة مقدّمات، لا حاجة اليها، على أنّ انتظام الكلام فى الشرح،

السَّماويَّة واحدًا، وذلك لأنَّ الجسم من حيث هو، جسمٌ لا يقتضى حركة الى جهة معيَّنة ولا وضعا معيَّناً وليس للافلاك طبائع تقتضى وضعا معيَّناً وآلا لكان الثَّقَل عنه بالقسر، ولا جهة معيَّنة، فإنَّ وجود كلِّ جزءٍ من اجزاء الفلك، على كلِّ نسبة محتمل فى طبيعة الفلك المُقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضاً لا يجوزُ ان يكون طبعها ان يُريد تلك الجهة والوضع آلاً ان يكون الغرض من الحركة مختصاً بذلك لأنَّ الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها. فاذن، السَّبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها المتشبه بها.

واعلم انَّ بعض المُتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم، ذهبوا الى انَّ المُتشبه به هو الجسم، فكلَّ فلكٍ سافلٍ، يتشبهُ بما يُحيط به على ما سيأتى بيانه والشيخ ابطال ذلك بأنَّه يقتضى تشابه الحركات فى الجهات والاقطاب، وان اوجب قصوراً فأثماً يوجبُ ضعف المُتشبه عن التشبه التامَّ لا مخالفته. وليس التشابه موجوداً آلاً فى قليل، يعنى: فى

موقوفٍ على تقدير كبرى هذا القياس، لأنَّ قوله: وذلك لأنَّ الجسم من حيث هو جسم، لا ينتهى حركة الى جهة معيَّنة، الى آخر بيانهما، لا بيان الصَّغرى وان كان هو الظَّاهر، ومنع ذلك فى تقديم بيانها على بيان الصَّغرى سوء ترتيب. ومن الظَّاهر انَّ عدم اقتضاء الوضع المعين، مستدرِكٌ فى البيان.

وفى الدليل، كيف ما يقرر نظراً من وجوه، فإنَّ قوله: يحتملُ ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حدٍّ، ان أريدَ به الاحتمال فى نفس الامر، فهو ممنوعٌ بالنَّظر الى الطَّبيعة الفلكيَّة الخاصَّة او هيولاه، وان أريد الاحتمال الذَّهنى فهو مسلَّم، لكنَّه لا ينتج المطلوب، فان أُجيب بما سيذكره الشارح فى آخر الفصل، انَّ اختلاف الحركات، لو استند الى الطَّبيعة او المادَّة، يلزم ان يكون الحركة طبيعة، قلنا: لا نسلَّم وأثماً يلزم لو كانت الحركة مستندةً اليها وهو ممنوعٌ. فإنَّ من الجائز ان يكون وجود الحركتين من النَّفس بالارادة، ويكون عروض صفة لها، بواسطة امر آخر، كما انا نتحرَّك بالارادة. واما انَّ هذه الحركة على سطح الارض، لا الى جهة السَّماء، فليس بالارادة، بل لأنَّ البدن لا يمكنه الصَّعود. سلَّمناه، لكن لا نسلَّم انَّ اختلاف تحريكات النَّفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض، فلم لا يجوزُ ان يكون بسبب اختلاف النَّفوس فى القوة وفى الضَّعف، او فى سائر الاحوال، فلئن سلَّمناه، لكن لا نسلَّم انَّ اختلاف الاعراض، يستلزمُ اختلاف مبادئها، ولم لا يجوز ان يتشبه جميع الافلاك بعقلٍ واحدٍ من جهات متعددة؟ فلا بُدَّ له من بيان، م.

المُمَثَّلَات لفلک البروج غير ممثَّل القمر. فأنَّها تشبه فلک البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح^(١)، بأنَّ تشبَّه الفلک بالعقل، هو بان يستخرج کمالاته اللاتقه به الى الفعل. وهذا معنیً مشترك بين العقول وليس لما به امتياز کلَّ عقل عن آخر مدخل في ذلك. فاذن، المتشبه به شيئاً واحداً.

والجوابُ انَّ خروج الكمالات الى الفعل، امرٌ کُلِّي لا يُمكن ان يصير غايةً لحركات جزئية، بل يجب ان تكون غايات الحركات الجزئية اموراً جزئيةً يلزمها هذا المعنى الکُلِّي. وذلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلَّنا على اثباتها، لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة، طريقٌ على ما يجيء بيانه.

قال: و يَحتملُ ان يكون سبب اختلاف حركاتها، هو اختلاف هيولاتها بالماهية، كما

١ - قوله: «واعترض الفاضل الشارح»، لما كان تقرير الدليل انَّ وحدة المتشبهة به يستلزم وحدة التشبه وهي تستلزم تساوى الحركات، قال الامام: هذا الالتزام، لازمٌ عليكم، لأنکم قائلون بوحدة المتشبه به. فانَّ قولکم: الفلک يريد التشبه بالعقل، ليس معناه انَّه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل، فان في ذلك انقلاب الحقائق، بل معناه انَّ العقل خرجت کمالاته اللايقة من القوة الى الفعل، و الفلک يُريد ان يستخرج کمالاتها اللايقة ايضاً من القوة الى الفعل. وذلك المعنى وهو خروج الكمالات من القوة الى الفعل، مشترك بين ساير العقول ولا مدخل لخصوصية عقل على عقل بذلك. فالفلک لا يطلب التشبه الاً بموجودٍ خرج جميع کمالاته اللايقة به من القوة الى الفعل وهو شيء واحد. فلو كان وحدة المتشبه به، يستلزم وحدة التشبه، لزم تساوى الحركات بين ساير الافلاك، ليكون التشبه واحداً في جميع الافلاك. فلو استلزم وحدة التشبه ثم تساوى حركات الافلاك، لزمکم هذا الالتزام.

اقول: و يُمكن انَّ تقرير هذا الاعتراض بان يُقال: هذا المعنى وهو استخراج الكمالات اللاتقة من القوة الى الفعل، مشترك بين سائر الافلاك، فيكون التشبه واحداً في جميع الافلاك، فلو استلزم وحدة التشبه لتساوى الحركات، لزمکم هذا الالتزام.

وجواب الشارح: انَّ غايات حركات الافلاك، تشبهاتٌ جزئية، لأنها غايات حركات جزئية لا تشبه کُلِّي والتشبه الجزئي، لا بد ان يكون لمتشبه به جزئي، فلا يلزم وحدة المتشبه به. ولا شك انَّ جوابه، اطبق على التقرير الثاني، لعدم احتياجه حينئذ الى تقرير هذه المقدمة القائلة بانَّ التشبه الجزئي، يكون لمتشبه به جزئي وهي مفقودة في الشرح، م.

يجيء بيانه. فلا تكون كل هياولى، قابلةً ألاً لحركةٍ خاصّة.
و الجوابُ عنه مضافاً الى ما مرّ، أنّ ذلكَ يقتضى كون الحركة المُستديرة طبيعِيّة و قد
مرّ فسادُه.

* وهمّ و تنبيه *

«ذهب قوم»^(١) الى ان المتشبه به واحدٌ فقط، و أنّ الحركات كان يجوزُ فيها ان تكون

١ - قوله: «ذهب قوم»، اعلم أنّ حاصل الكلام فى الفصل السابق، أنّ اختلاف حركات
الافلاك، يدلُّ على اختلاف الاغراض التى هى التشبهات، و اختلاف التشبهات يدلُّ على
اختلاف المُتشبه به، فيكون لكل فلك، عقل مُتشبه به و هاتان المُقدّمتان و ان لم يكونا يقينيين،
ألاً أنّ الظنّ واقع بهما. و الظنّ فى هذا المقام كاف.

ثمّ ان قوماً منهم ذهبوا الى أنّ اختلاف الحركات، ليس لاجل اختلاف الاغراض، بل لاجل نفع
السّافل، فإنّ الحركات فى جميع الجهات، سواءً فى تحصيل المقصود و هو التشبه، و الحركة
المختصة فى الجهة المختصة على الهيئة المختصة نافعة للسّافل، فلهذا اختارها.

و للشيخ فى ابطال هذا المذهب طريقان: الاول، أنّه لو جاز ان يكون هيئة الحركة لاجل المعلول،
لجاز ان يكون نفس الحركة، لاجل المعلول حتّى انّ السكون يحصل خيريّة الفلك كالحركة،
لكنّه اختار الحركة لانّها نافعة للغير. و هذا نقض و ان سماه الامام معارضة. الثانى، أنّه لا يجوز ان
يكون هيئة الحركة لاجل السّافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السّافل، لاشتراك
الدليل، و هذا الطّريق هو المعتمد فى دفع ذلك المذهب، و لهذا اضرب عن الطّريق الاول، بقوله:
بل اذا كان الاصل الى آخره.

و اعتراضُ الامام على الطّريق الاول، بأنّ مقصود الفلك هو التشبه، و التشبهُ انّما يحصل
باستخراج الاوضاع من القوّة الى الفعل، و استخراج الاوضاع انّما هو لا لحركة ايّة حركة، ايّة
حركة كانت يحصل المقصود، بخلاف السكون.

و تحرير جواب الشّارح أنّ القوم قدرّوا استواء الحركات فى تحصيل الغرض، و ذهبوا الى ان
اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير، و الشيخ ايضاً قدر الحركة و السكون
سواءً فى تحصيل الغرض، و جوز كون اختيار الحركة لاجل السّافل على ذلك التقدير، ثمّ أنّ
منع مانع تساوى السكون و الحركة فى تحصيل الغرض منع ايضاً تساوى الحركات فى تحصيل

متشابهة و لكنّها لمّا كان سواء لها ان تتحرّك الى اىّ جهة اتّفقت، فينال الغرض بالحركة، ثمّ كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئته نفّاعة لما تحت و ان لم تكن الحركة فى اصلها لذلك جمعت بين الحركة، لما استدعى منها الحركة من الغرض، و بين جعلها على هيئة نفّاعة. و نحنُ نقول: لو جاز ان تتوخّى بهيئة الحركة، نفع السّافل لجاز ان تتوخّى بالحركة ذلك، ايضاً.

و كان لقائل ان يقول: لمّا كان لها ان تتحرّك، و ان تسكن سواء لديها الامران، مثل جهتي الحركتين، ثمّ كان ان تتحرّك انفع للسّافل اختارته، بل اذا كان الاصل هو أنّها لا تعمل لاجل السّافل، بل إنّما تطلب شيئاً عالياً فيتبعه نفع، فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك.»

قال الشيخُ فى سائر كتبه: انّ قوماً لمّا سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول: انّ الاختلاف فى هذه الحركات و جهاتها، يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة الّتى تحت كُرّة القمر، و كانوا سمعوه ايضاً و علموا بالقياس انّ حركات السّماويات لا يجوزُ ان تكون لاجل شيء غير ذواتها و لا يجوزُ ان تكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين، فقالوا:

انّ نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر و لكنّ للتّشبيه بالخير المحض و الشّوق اليه، و انّ اختلاف الحركات، كان ليختلف ما يكون من كلّ واحدٍ منها فى عالم الكون و الفساد اختلافاً ينتظمُ به بقاء الانواع كما انّ رجلاً خيراً لو اراد ان يمضى فى حاجتِهِ، سمت موضوع و اعتراض له اليه طريقان احدهما يختصّ بوصوله الى المواضع الّذى فيه قضاء و طره، و الآخر يُضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحقّ. و جب من حكم خيريّته ان

الغرض، فانّ الغرض ليس بمطلق التّشبه، بل حصول التّشبهات الجزئية، و لعلّها لا يحصل الامن بالحركة فى هذه الجهة بهذه السّرعة.

و الحاصلُ انّ كلام الشيخ نقض اجمالى، و جواب نقض اجمالى، يجبُ ان يكون بحيث، لا يرد على اصل الدليل، لكم المنع الذى اورده على النّقض و اردُ عليهم ايضاً، و انت تعرف انّ قوله: ليس مُراد الشيخ تجويزُ السّكون على الفلك، قولٌ ما قال به الامام، فهو زايدٌ لا دخل له فى الجواب، و كذا قوله: فالعلّة الدّاعية الى اسناد اصل الحركة، الى آخر لتمام الجواب دونه، م.

يقصد الطريق الثاني وان لم تكن حركته لاجل نفع غيره، بل لاجل نفع ذاته.
 قالوا: وكذلك حركة كُلِّ فلك، انما هي ليبقى على كماله الاخير دائماً، لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره، فهذا تقرير هذا الوهم. ثم قال في ابطاله: فأول ما نقول لهؤلاء، أنه ان امكن ان يحدث للأجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول، ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة، فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة، حتى يقول قائل: ان السكون، كان يتم لها به خيرية تخصها ولحركة كانت لا تضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر، فاختارت الانفع. وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير، استحالة قصدها فعلاً لاجل الغير من المعلومات، فهذا العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة، قصد اختيار الجهة وان لم يمنع قصد الحركة. وكذا الحال في قصد السرعة والبطء.

قال: وذلك لان كل قصد يكون من اجل مقصود، فهو انقضى وجوداً من المقصود لان كل ما من اجل شيء آخر، فهو اتم وجوداً من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخر، فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح.
 قال الفاضل الشارح:

المعارضة بالسكون غير واردة، لان الحركة تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل، بخلاف السكون، فاذا كان المقصود هو استخراجها، كان حاصلها بكل الحركات. فكان الكل، بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلها بالسكون، فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء.

اقول: ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك، مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول، بأنه يطلب التشبه، بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم، من الفرق بين اصل الحركة وبينها بان التمسك بمثل ذلك، في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء، فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه، هي بعينها داعية الى اسناد هيئتها الى مثل ذلك.

قوله: «و اذا كان كذلك، وقع الاختلاف هيئتنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف

من النفع، فاذن المُتشبّه بها امورٌ مختلفةٌ بالعدد.»

اي، اذا كان الفلك غير متحرّك لاجل ما تحته، وقع الاختلاف بسبب متقدّم على ما يتأخّر عن الاختلاف و هو نفعٌ ما تحت الفلك، ثمّ صرّح بالمقصود و هو كون المُتشبّه بها اموراً كثيرة.

قوله : «وان جازَ ان يكون المُتشبّه به الاول واحدًا، و لاجله تشابهت الحركات في أنّها دوريّة.»

هذه اشارةٌ الى ما مرّ ذكره، و هو قول الفيلسوف الاول أنّ المُتشبّه به واحدٌ. فحملةُ الشيخ^(١) على أنّ ذلك هو المُتشبّه به الابد، يعنى العلة الاولى.

و اعترض الفاضل الشارح عليه بأنّ ذلك الواحد، ان كان مُتشبّهاً به من حيث هو ذلك الواحد، لزم تشابه الحركات^(٢) و ان لم يكن مُتشبّهاً به، بل كان المُتشبّه به غيره او شيئاً مُركّباً منه و من غيره، لم يكن هو مُتشبّهاً به، و ايضاً تعليل الحركة الدوريةً بذلك أنّها يجوز لو صحّ على الافلاك غيرها، اما اذا كان السكون و الحركة المُستقيمة ممتنعين عليها، كانت الحركة الدورية واجبةً لها لذواتها، فتعليلها بكون المُتشبّه به واحداً باطل.

و الجوابُ عن الاول^(٣) أنّ المُتشبّه به، علةٌ بوجه ما للحركة و ان لم تكن علةٌ فاعليّة لها. و العللُ، قد تكون بعيدة و قد تكون قريبة، فكذلك المُتشبّه به، و ايضاً كون المُتشبّه به القريب بحيث يمكن ان يتشبّه به لا يتصوّر الاّ بعد وجوده المُستفاد من العلة الاولى، فاذن ليس هو مُتشبّهاً به^(٤) الاّ مع اعتبار العلة الاولى و لا يبعد ان تكون استدارة الحركة

١ - قوله: «فحملة الشيخ» جمع بين قولى الفيلسوف الاول: أنّ المراد من قول الوحدة: أنّ المُتشبّه به البعيد واحد، و من قول الكثرة: أنّ المُتشبّه به القريب كثيرٌ فلا تنافى بين القولين، م.

٢ - قوله: «لزم تشابه الحركات»، قلنا: لا نُسلم و أنّما يلزم لو كان مُتشبّهاً به قريباً و هو ممنوعٌ، بل هو مُتشبّه به بعيد. سلّمنا ذلك، لكن نختار أنّ المُتشبّه به، هو مع غيره، م.

٣ - قوله: «و الجوابُ عن الاول»، تقريره أنّنا نختار أنّ ذلك الواحد، مُتشبّه به، م.

٤ - قوله: «فلا يكون هو مُتشبّهاً به»، قلنا: لا نُسلم، فإنّ المراد بالتشبّه به، ما له مدخل فى التشبّه به. و المبدء الاول كذلك، لانه علةٌ وجود المُتشبّه به، فله دخلٌ فى وجود ذلك، م.

المُشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى. و ما به تمتاز كل حركة عن غيرها، لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص.

و الجواب عن الثاني، ان الحركة يمتنع ان تكون لشيء واجبة لذاته، لان المُتصرم لا يجب لامر ثابت، فاذن هي الافلاك ليست بحسب ذواتها، بل بحسب شيء آخر هو التشبيه. و اذا جاز ان تكون نفس الحركة بحسب شيء آخر، لآب حسب ذات الفلك، فان تكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر اولى.

* زيادة تبصرة *

«الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبيه: بعد ان تعرفه بالجملة. فان قوى البشر وهم في عالم الغربة، قاصرة عن اكتناه ما دون هذا، فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبهاً ينال منه على التجدد أمراً ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبيه من طلب الدوام، كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك. و انت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه، فربما لاح لك سر واضح خفي.

فاجتهد و اعلم، انه كيف يمكن ذلك، و انها تكون هيئة تشبه الخيالات، لا عقلية صرفة و ان كانت خيالات عن عقلية صرفة، بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية. و انت عند تلويح المعقولات في نفسك، تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك و ربما تأدت الى حركات من بدنك، ثم ان انتهيت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنا فيه فاسمع.»

قد تبين مأمراً، ان محرك الفلك، انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلباً للكمال اللائق به. و الاوضاع الخارجة الى الفعل، و ان كانت كمالات ما، لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم، لا بالقياس الى محركه. فالكمال اللائق بالمحرك، هو تشبيهه بمبدئه في صيرورته بريئاً من القوة، لكن الكمال و التشبيه، امران لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيساً الى المحرك اسم الكمال، و باعتباره مقيساً الى المبدء الفارق اسم التشبيه.

و الشيخ ذكر في هذا الفصل: انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال، فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل، فان القوى البشرية الممنوعة

بالشواغل البدنية، قاصرة عن تصوّر ماهية ما هو اقرب اليها مثلاً كماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل، فكيف هذا؟ ثم اشار الى ذلك، بما يزيد الاستبصار في تصوّر كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور^(١) بصورة عقلية، واورد لذلك مثلاً واضحاً وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدء الاول، لتحريك بدنه لا تتعلّل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية، بل يتمثل فيها صور خيالية، تحاكي تلك الافكار نوعاً ما من المحاكاة. وكثيراً ما يعرض للبدن، من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس، كاضطراب بغتة او دهشة اسكون او غير ذلك؟ فمشاهدة هذه الامور، دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال، يحصل في صورته، و يجرى مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعالات الحاصل لنفسه من تصوّر كمالات مبدئها المفارق الحاصلة له بالفعل.

و هذا يقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها، محرّكة للفلك بتوسط صورة حيوانية، منبعثه عنها، منبطقة في الفلك، كنفسنا الناطقة بعينها، فاشار الشيخ الى ذلك بقوله: «وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة»، اى: بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين، «فربما لاح لك سر»، هو تجرّد النفس الفلكية «واضح»، بعد ما اطّلت على احوال نفسك «خفى»، قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية، «فاجتهد» و باقى الفصل واضح.

و ههنا، قد تمّ كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية، لكن لما كان ذلك مشتملاً على اثبات عقول فعالة هي مبادئ تلك الغايات، اكّد اثبات العقول، بضرب آخر من

١- قوله «في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور» اى كيف يعقل أن الشيء بسبب أنه يتصور شيئاً ويحرك كما لا يحرك شيئاً آخر. والمثال أن النفس الانسانية ربما يتعلّق اموراً وينتقش في قوة الخيال صوراً لها على سبيل المحاكاة لعلاقتها بالنفس فيسرى الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ودهشة. فكما ان حدوث الانفعال في أنفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك.

البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله.

• تنبيه •

«القوة قد تكون على اعمالٍ مُتناهية»^(١) مثل تحريك القوة التي في المدرة، وقد

١ - قوله: «القوة قد يكون على اعمال غير مُتناهية»، النهاية واللاتهاية، يعرضان لكم بالذات. و ما ليس بكم بالذات بسبب كمية. والقوى ليست بكميات ونهاياتها ولا نهاياتها بحسب كمية آثارها، اما الانفصالية وهي عددُ آثارها، واما الاتصالية وهي زمانها، ولا نهايتها بحسب عدد حركاتها هو الاختلاف بحسب العدة واما نهايتها ولا نهايتها، بحسب زمان حركاتها، فلما كان الزمان مقداراً كما يمكن ان يفرض اللانهاية له في جانب الازدياد، يُمكن ان يفرض في جانب الانتقاص، فهما اما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة، واما في جانب الانتقاص، فهو الاختلاف بحسب الشدة. ولما استحال وجود القوة الغير المُتناهية بحسب الشدة، لان حركتها حينئذٍ اما ان تقع في آن وهو محالٌ لاستحالة وقوع الحركة في الآن، واما ان تقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد، فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة هذا خلف.

ولم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة، بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة، اما مثال التناهي، فحركة المدرة، فانها مُتناهية بحسب المدة، وهو ظاهرٌ بحسب العدة أيضاً، لان حركتها واحدة واقل مراتب العدد، الوحدة واما مثال اللاتناهي، فحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهرٌ، وبحسب العدة لان للفلك ادوارٌ غير متناهية وكل دورة حركة، فحركة الفلك، تشتمل على حركات غير متناهية. وفيه نظرٌ، لان انقسام حركة الفلك، بحسب الفرض. واما في الواقع، فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي، لو كفى لم يكن حركة المدرة مُتناهية.

واما الشارح فقد قسم التهاية واللانهاية الى ثلاثة اقسام، فانهما يلحقان الكم لذاته، او ما له كمية كالجسم، او لشيء يتعلق به كمية كالتوى، فانهما يتعلق بها شيء له كمية وهو عملها. و اشار بقوله: منها ما يعرض للكم المتصل، الى القسم الاول، فان التهاية واللانهاية اذا عرضتا للكم بالذات، فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل فهما نهاية المقدار ولا نهاية، واما ان يكون عروضهما للكم المنفصل فهما نهاية العدد ولا نهايته. والمقدور، كما يمكن ان يزداد الى غير التهاية،

تكون على اعمال غير متناهية، مثل تحريك القوة التي للسماء، ثم تسمى الاولى متناهية
والأخرى غير متناهية وان كانا قد يُقالان لغير هذين المعنيين.»

النهاية واللانهاية، من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته، و يلحق كل ما له او
لشيء يتعلّق به كمية بسبب تلك الكمية.

فمنها، ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهية، ومنها، ما يعرض للكم
المتفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه. والمقدار نفسه، كما يمكن فرض لا نهايته في
الازدياد لا نهاية المقادير، اعني تزايد الاتصال، فقد يُمكن فرض لا نهاية في الانتقاص
لا نهاية الاعداد، اعني مراتب الانفصال.

والشيء الذي له مقدار كالجسم، او عدد كالعلل، فرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر
اما الشيء الذي يتعلّق به شيء ذو مقدار، او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في
زمان او اعمال متوالية لها عدد، فرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك
العمل، او عدد تلك الاعمال، والذي بحسب المقدار، يكون اما مع فرض وحدة العمل
لاتصال^(١) زمانه، او مع فرض الاتصال في العمل نفسه، لا من حيث يعتبر وحدته او
كثرتة.

فيكون لا نهايته لا نهاية المقدار لاتصاله، يُمكن ان ينقص الى غير النهاية، لانه قابل للانقسام و
الانفصال دائماً، لكنه عند انفصال الاجزاء، يكون كما منفصلاً، فيكون لا نهاية، لا نهاية العدد.
وقوله: والشيء الذي له مقدار، اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلاثة، و الى الثالث اشار
بقوله: واما الشيء الذي يتعلّق به شيء ذو مقدار، فرض النهاية واللانهاية في القوى، اما بحسب
مقدار عملها، او بحسب عدد اعمالها. فان كان بحسب عدد اعمالها، فان كان اعمالها غير متناهية،
فالقوة غير متناهية، وان كانت متناهية، فمتناهية، وان كانت اكثر، كانت اقوى، وان كانت بحسب
مقدار العمل، فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل، او يكون عمل واحد، يقع في ازمة مختلفة، فان وقع
ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الان، فالقوة غير متناهية، والا فمتناهية. و
كلما كان الزمان اقصر، كانت القوة اقوى،

وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة مئة ذراع في عشر ساعات، وحركة قوة أخرى مأتى ذراع في
ساعتين، يلزم على ما ذكره ان القوة الاولى، يكون اقوى، وليس كذلك، والحق في التقسم ما
ذكرنا، م. ١ - «و اتصال»، خ.

فالقوى بهذه الاعتبارات، تكون ثلاثة اصناف: الاول، قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمته مختلفة، كرماء تقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمته مختلفة. ولا محالة تكون التى زمانها اكثر. ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان. الثانى، قوى يفرض صدور عمل ما، منها على الاتصال فى ازمته مختلفة كرماء تختلف ازمته حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة تكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه. والثالث، قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد، كرماء يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التى يصدر عنها عدد اقل. ويجب من ذلك، ان يكون لعمل غير المتناهية عدد متناه، فالاختلاف الاول بالشدة، والثانى بالمدّة، والثالث بالعدّة.

واذا تقرّر ذلك، فنقول: نبّه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية انصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال. وكان مراده ما يختلف فى النهاية واللانهاية بحسب المدّة، او العدّة فقط ولذلك تمثّل بالمدّة التى تتحرّك حركة متناهية بحسبهما، وبالسّماء التى تتحرّك حركة غير متناهية بحسبهما. وذكر ان المتناهى وغير المتناهى، يُقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين، مع أنّهما قد يُقالان لغير المعنيين، يعنى يُقالان للكم ولما هو ذوكم.

* اشارة *

«الحركات التى تفعل حدوداً»^(١) ونقطاً هى التى يقع بها الوصل والبلوغ عن محرّك

١ - قوله: «و الحركات التى تفعل حدوداً»، الغرض بيان ان الحركة الحافظة للزمان، ليست الاّ المستديرة وذلك مبنى على مقدّمتين: احديهما، ان الزمان مقدار الحركة، والثانية ان للزمان لا بداية له ولا نهاية له. وقد سلف بيانهما، فتكون الحركة الحافظة للزمان، حركة لا بداية ولا نهاية لها. فتلک الحركة اما حركة واحدة مستديرة، او حركة واحدة مستقيمة، او حركات مختلفة، فهذه اقسام ثلاثة. والقسمان الاخيران باطلان، فتعين الاول. اما أنّه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة، فلان كلّ حركة مستقيمة مُنتهية الى السكون، اذ المتحرّك بالاستقامة اما ان

يذهب على استقامة الى غير النهاية وهو محالٌ وَاَلَا لزم وجود أبعاد غير متناهية، واما ان يرجع او ينعطف فحينئذٍ تفعل تلك الحركة حداً معيناً ونقطة هي نهاية الذهاب، وبداية الرجوع و الانعطاف. فيكون حركات مختلفة، لا حركة واحدة وقد فرضته حركة واحدة، هذا خلف.

وفيه نظرٌ، لآنا لا نُسَلِّمُ أنَّ الحركة لو انعطفت، لانطفت عن الذهاب. لم لا يجوز ان يكون الحركة الذهابية والمنعطفة واحدة على الاتصال، فآنا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف، فنحن نعلم بالضرورة آنا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف، لم ينقطع حركتنا، بل استمر على اتصالها واما أَنها يمتنع ان يكون الحافظة للزمان حركات مختلفة، فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات.

والحجة المشهورة فيه، ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة، فالمتحرك الى حد من تلك الحدود، آما يكون واصلاً اليه في آن، لان الوصول آتى، فآنه لو وقع في الزمان، ففى نصفه آما ان يحصل الوصول او لا، فان لم يحصل، لم يكن ما فرضناه زمان الوصول، وان حصل، لم يكن حصوله في ذلك الزمان، بل فى نصفه. ثم اذا جاوز ذلك الحد، صار مُبَايِناً او مُفَارِقاً له. و المُبَايِنَةُ والمُفَارَقَةُ، يحصلان فى آن فلا يخلو آما ان يكون آن الوصول، عين آن المُفَارَقَةُ وهو محالٌ. وَاَلَا لزم ان يكون واصلاً مُفَارِقاً فى آنٍ واحد، او غيره. فآما ان يتخلل بين الاثنين زمان او لا. فان لم يتخلل، يلزم تتالى الآتات وهو محالٌ، فانه لو اجتمع آنان، يحصل امتداد والامتداد الزمانى ينطبق على الحركة والمسافة، فيلزم وجود الجزء الذى لا يتجزى، وان يتخلل بينهما زمان فهو زمان السكون، لان المتحرك فى ذلك الزمان، لم يتحرك الى ذلك الحد، اذ التقدير آنه وصل اليه، ولا عنه لآنه ما ابتداء بالمراجعة والمُفَارَقَةُ.

ونقضا الشارح بالحدود المفروضة فى المسافة، حتّى يقال: المتحرك الى كل حد يفرض فى المسافة، آما يكون واصلاً اليه فى آن، الى آخر الدليل.

ـ فان قلت: لا نُسَلِّمُ ان المتحرك وصل الى الحد المفروض، فان الحد المفروض معدوم فى الواقع والوصول الى المعدوم محالٌ، فضلاً عن الوصول فى آن.

ـ قلت: لا معنى للوصول الى الحد المفروض، آلا الحصول فى حيز، بحيث اذا فرض ذلك الحد موجوداً كان الحصول فى ذلك الحيز عنده. والوصول بهذا المعنى ضرورى والتقص به لازم. و آما قيّد الحدود بالمفروضة، لآنه لو نقض بالمسافة التى يكون فيها حدود بالفعل، فربما يلزم السكنات فى مثل تلك المسافة، كما اورد الشيخ نقضين:

موصل يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل. فإنّ الايصال، ليس مثل المفارقة والحركة و غير ذلك، ممّا لا يقع في آن. ثمّ أنّه يزول عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرّك للحدّ ويكون صيرورته غير موصل دفعةً وان بقي زماناً لا يكون الشئ مفارقاً ومتحرّكاً. و الآن الذي يصير فيه غير موصل دفعةً، غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعةً. و بينهما زمان كان فيه موصلاً وهو زمان السكون لا محالة.»

يريدُ بيان امتناع اتّصال الحركات المختلفة بعضها ببعض، من غير ان يقع بينها سكونات ليبيّن به أنّ الحركة التي هي علّة الزّمان وضعيّة دوريّة.

و اعلم أنّ القدماء، اختلفوا في هذه المسئلة، فذهب المعظم الأوّل واصحابه الى اثبات هذا السكون و ذهب افلاطون و من تبعه الى نفيه. و لكلّ واحدٍ من الفريقين حججٌ و مناقضات.

و الحجّة المشهورة لمثبيته، أنّ المتحرّك الى حدّ ما بالفعل، إنّما يصيرُ واصلاً اليه في آن، ثمّ أنّه اذا تحرّك عنه فلا محالة يصيرُ مفارقاً، او مُبائناً له، بعد ان كان واصلاً اليه ايضاً في آن، و لا يُمكن اتّحاد الآنين، لأنّ ذلك يقتضي كون ذلك المتحرّك فيه واصلاً مُبائناً معاً. فاذن، هما مُتغايران و لا يُمكن تتالي آنين من غير تخلّل زمان بينهما لما مرّ في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزّء. فاذن، بينهما زمان و المتحرّك المذكور، لا يُمكن ان يكون في ذلك الزّمان متحرّكاً، لأنّه ليس بمتحرّك الى ذلك الحدّ، و لا عنه، فاذن هو ساكن. و هذه الحجّة ضعيفةٌ، لأنّها بعينها قائمةٌ في الحدود المفروضة في المسافات المتّصلة

الاول، أنّا اذا ركبنا كرة على دولاب دائم الحركة، و فرض فوقها سطح بسيط، بحيث يلقاها عند الصّعود و الكرة تصيرُ مماسةً لذلك السّطح، ثمّ يصيرُ لامماسةً فيلزم ان يكون بين الآنين سكون الثّاني، أنّ المسافة اذا حصل فيها نقط بالفعل، بان كان بعضها اسود و بعضها ابيض، او كان اجزائها منضود على التماس يلزم الوقوفات عند تلك الحدود، و حاصلُ جواب الشيخ، التزام السكون فيها.

و اورد الامام النّقص بمماسة كلّ كوكب، لنقطةٍ معيّنةٍ من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في التدوير على اوج حامله، او في حضيض التدوير و حضيض حامله، و بوصل الكوكب الى الاوج و الحضيض و مسامتة لنقطة الاعتدالي. و هذه النّقص ايضاً بحدودٍ مفروضة، م.

التي تقطعها حركة واحدة. وقد ابطالها الشيخ في «الشفاء»^(١)، بان قال: مُباينة المتحرّك

١ - قوله: «و قد ابطالها الشيخ في «الشفاء»، لما كانت المُفارقة و المُباينة، هي حركة الرجوع، فهيئنا آنا؛ أن يقع فيها ابتداء الرجوع، و أن يصدق على المتحرّك الرَّاجع أنه مفارقُ مباين. فلا شكّ أنّه يصدقُ عليه في كلّ آن، يفرض في زمان الرجوع أنّه متحرّك مفارق. فان ارادوا بأن المُباينة هو الاول، فلا نسلّم المُغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن عينُ آن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب، حتّى يكون هذا الآن فصلاً مشتركاً بين زمانى الحركتين، اعنى: زمان الذهاب و زمان الرجوع.

فان نسبة الآن الى الزّمان، نسبة النّقطة الى الخطّ و كما ان النّقطة عارضةٌ للخط، كذلك الآن عارضٌ للزّمان و كما ان النّقطة يُمكن ان يكون فصلاً مشتركاً بين خطّين، اى تكون بداية لخط و نهاية لآخر، كذلك الآن، يُمكن ان يكون فصلاً مشتركاً بين الزّمانين. و ان ارادوا بأن المُباينة هو الثانى، فلا نسلّم ان يكون الزّمان المُتخلّل بين آن الوصول و هذا الآن زمان السّكون، بل زمان الحركة و هو بعض حركة الرجوع، فان كلّ آن يفرض من آناات حركة الرجوع، يتخلّل بينه و بين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع.

و وجه الامام، الحجّة بالوصول و اللاوصول، بانّ الحركة الواصلة الى حدّ معيّن فالقوة المحرّكة اليه موجودةٌ حال الوصول، لاستحالة الوصول من غير علة، و الوصول آنى لا كالحركة، فانّها لا تقع في الآن. و اذا زال الاتّصال عن القوة المحرّكة، يكون زوال الوصول في آنٍ آخر و بين الآنين زمان السّكون.

و لا شكّ انّ الاعتراض و اردّ عليه ايضاً لجواز ان يكون الوصول في آنٍ هو طرف الزّمان الذي يحصل اللاوصول في كلّ. و قد صرّح به الشيخ حيث قال: وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المُباينة اللامّاسة اذ لا فرق بين الوصول و المُماسّة و اللاوصول و اللامّاسة. و كان نقل هذا الكلام من الشارح، أنّما هو للتنبيه على تزييف توجيه الامام على أنّه حمل المحرّك الموصول على القوة المحرّكة و حينئذٍ يكون التّعرض له و لوجوده في آن الوصول، مستدرَكاً في الاستدلال، اذ يكفي ان يقال: الحركة الواصلة الى حدّ يكون وصولها الى ذلك الحدّ آنى و زوال الوصول عنه فى آخر. و اما آن الوصول عن القوة، فلا دخل له في الدّلالة.

ثمّ انّ الشّارح قرّر الحجّة بميلين، كما صرّح الشيخ في «الشفاء» و «النّجاة» و تقريرها: انّ الحركة الموصلة الى حدّ، أنّما يصدّر عن علة موجودة و تلك العلة لها اعتباران: احدهما، كونها مُزيلة للمتحرك عن حدّ ما مقربة له، الى الحدّ الذي يتوجّه الآخر. و ليس بهذا الاعتبار ميلاً اذ لا

معنى للميل والميلان ألا الانصراف عن حدٍّ والتوجه الى آخر.

وثانيهما، كونها موصلةً الى الحد الذي يتوجّه اليه. ومن البين المكشوف، ان معنى الاتصال الى الحد غير التقريب. وبهذا الاعتبار، يُسمّى ميلاً وان كان الموضوع واحداً، فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول، لانه علة الوصول. والعلة باقية مع بقاء المعلول. فاذا انصرف عن ذلك الحد، فلا بد من وجود ميل آخر، لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفين عن ميل واحد. وهذا الميل يوجد في آن آخر وألا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد، وانه محال. وبينهما زمان السكون، لاتقاء الميل، لانه لو وجد لكان اما مقرباً الى ذلك الحد فلا يكون واصلاً اليه وقد فرضنا الوصول اليه، هذا خلف. واما ان يكون مبعداً عنه، فيكون زايل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله. فتعيّن انه لا ميل له فلا حركة. والنظر في هذا التوجيه من وجوه:

- احدها، ان في قوله: الحركة الموصلة انما تصدر عن علة، مساهلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرّر، فكيف صار مصدراً للحركة؟ وقال: الحركة الموصلة، انما توجد بسبب علة موجودة و لتلك العلة اعتباران، لتخلص عن الاشكال.

- ثانيها، انه يكفي في الاستدلال ان يقال: وصول الجسم المتحرّك الى حد، انما هو بسبب الميل المتحرّك، فلا بد ان يكون موجوداً في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب. و القول بان له اعتبارين، يسمّى باحدهما ميلاً ولا يسمّى بالآخر، مستدرَك لا دخل له في الاستدلال. ويمكن ان يقال: انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة المتحرّكة لاجل الحركة، فاذا انعدمت الحركة، فينعدم الميل، فكيف يوجد في حال الوصول.

فاجاب بان الميل من شأنه، انه مزيل للجسم، عن حد موصول الى حد آخر، فاذا وصل الجسم، زال عنه الازالة وبقي الاتصال الى الحد، فهو يندم في حال الوصول من حيث الازالة موجودة من حيث الاتصال.

- وثالثها، انه لا حاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول، اذ يكفي ان يقال: تحرّك الجسم الى حد، فوصوله الى ذلك الحد اني، ثم اذا تحرّك عن ذلك الحد، فقد زال وصوله وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث و حدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول، وآن الوصول، وآن اللاوصول، وبينهما زمان السكون.

والجواب: ان ما قرّره الشيخ، مبناه على امتناع اجتماع ميلين، فلا بد من التعرض للميل الاول. و

للحدّ الّتی هی حرکتہ عنہ، أنّما یقعُ فی زمان کالحركة. فان عنوا بأنّ المُباینة طرف زمان

اما ما ذکرتم، فهو دلیلٌ آخر فی الدّلالة و تعیین الطّریق غیر لازم.

- و رابعها، أنّ هذه الدّلالة، یتّم بدون المقدّمة القائلة بأنّ الميل آتی، لیس کالحركة.

فنقول: هذا فی الحقيقة لیس مقدّمة فی الدّلیل، بل جوابُ سؤالٍ مقدّر، عسی ان یقال: الميل لا خفاء فی أنّه مستمرٌّ و یبقى زماناً کالحركة، فلم لا یجوزُ ان یكون الميل زمانياً کالحركة؟ اجاب بأنّه لیس کالحركة، فانّهما و ان وقعا فی الزّمان أنّا انّ الميل، یوجدُ فی الآن و یستمرّ، و الحركة لا تقعُ الآن فی الزّمان.

- و خامسها، ان اردتم بقولکم: الميلُ علّةُ الوصول، أنّه علّةٌ موجبةٌ له، فهو ممنوعٌ و ان اردتم أنّه علّةٌ معدّةٌ للوصول، فمسلّمٌ و لكن لا یلزمُ وجوده فی آن الوصول، لعدم اجتماع العلّة المُعدّة مع المعلول.

- و سادسها، أنّه اذا وصل المتحرّک الى حدٍّ یتوجّهُ الیه، فلو وجب بقاء الميل الموصل فی ذلك الحدّ، لزم ان یكون الجسم، اذا تحرّک الى حیّزه الطّبیعی، یبقى الميل الموصل فیہ ما دام فی حیّزه، لكنّهم صرّحوا بخلافه. و یُمكنُ ان یجاب عنه بان الحجر اذا تحرّک من الهواء الى حیّزه الطّبیعی، فلا شکّ فی بقاء ثقله و لكن ثقله مادام فی الهواء، کان مُزیلاً مقرباً و بهذا الاعتبار، هو میل، فاذا وصل الى حیّزه کان ثقله موصلاً و یبقى مادام فی حیّزه الطّبیعی، و الّذی زال، هو الميل من حیث أنّه میل.

- و سابعها، أنّ الثّابت امتناع اجتماع المیلین و اما امتناع اجتماع المحرّک الموصل و المیل الثّانی، فممنوعٌ و ذلك لانّ امتناع اجتماع المیلین، لانّ احدهما مقربٌ الى حدّ، و الآخر مبعّدٌ عنه. و هذا لا یتأتی فی المحرّک الموصل. و جوابه: أنّ من البین امتناع ان یكون جسم فیہ بالفعل الاتّصال الى حدّ، و فیہ بالفعل التّضحی عنه.

و ثامنھا، أنّ الحجر اذا تحرّک فی الهواء قسراً و ضربنا یدنا فی اثناء حرکتہ علیہ، حتّى انزلناه، فلا شکّ انّ یدنا تحرّک بالمُشايعَة فی جهة النّزول. فلو سکن الحجر، وجب سکون یدنا ایضاً، لكن حركة الید معلومةٌ قطعاً.

- و تاسعها، أنّ الحركة لمّا انحصرت فی الطّبیعة و القسریّة و الارادیّة، كذلك السّکون الّذی هو مُقابلها، منحصرٌ فی الاقسام الثّلاثة، فلو سکن الحجر المقسور فی الهواء، کان سکونه اما طبیعیاً، او ارادياً و هو ظاهرُ الاستحالة التّخلّیّة، م.

المُبَايَنَة، فليس يمتنعُ ان يكون ذلك الآن، هو بعينه آن الوصول، لأنّه طرفٌ للحركة عن ذلك الحدّ و طرف الحركة يجوزُ ان يكون شيئاً ليس فيه حركة، وان عنوا به أنا يصدّقُ فيه الحكم، على المتحرّك بأنّه مُباينٌ فهو آن مغايرٌ لذلك الآن و يكون بين الآنين زمان، و لكن لا يكون المتحرّك المذكور ساكناً في ذلك الزّمان، بل يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحدّ المذكور و بين الموضع المُباين لذلك الحدّ.

قال: و كذلك ان اوردوا بدل لفظة «المباينة» لا مُماسّة، فإنّه يجوزُ ان يكون طرف زمان اللامماسّة مماسّة.

ثم اقام الحجّة على ذلك بأنّ الحركة الموصلة الى الحدّ المذكور، انما تصدُرُ عن علّة موجودةٍ تسمّى باعتبار كونها مُزيله للمتحرّك عن حدٍّ ما، مقربة الى حدّ آخر ميلاً. و تلك العلّة، هي علّة وصول المتحرّك الى الحدّ المذكور، لكن لا تُسمّى باعتبار الايصال ميلاً، فاذن هي موجودةٌ في آن الوصول. و الميل من الامور الّتي توجدُ في آن، و ليس من الامور الّتي لا توجدُ الا في زمان كالحركة.

وامّا المُباينة، فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثانٍ يحدث ايضاً في آن و يبقى زماناً ما، فلا يكون الآن الّذى حدث فيه الميل الثّاني هو آن الوصول، لامتناع اجتماع الميلين المُختلفين في جسم واحدٍ كما مرّ. فاذن، بين الآنين زمان يكون المتحرّك فيه عديم الميل و بسبب عدم الميل، يكون ساكناً.

و بعد تقرير هذه المقدمات، نعوذُ الى تقرير المتن، فنقول: الشيخُ عبّر عن الحركات المُختلفة بالّتي تفعل حدوداً و نقطاً، و الحدّ اعمُّ من النّقطة^(١)، فان كلّ نقطة حدّ و لا ينعكس. و جميع الحركات المُختلفة، تفعل حدوداً مثلاً الحركة في الكيف، اذا كانت متوجّهة الى غايةٍ ما، ثم راجعة عنها. فانّها انما تنتهي الى حدٍّ ما، ثم يرجع عنه، فهي قد

١ - قوله: «و الحدّ اعمُّ من النّقطة»، لمّا كان الدّعى و هي انّ الحركات المُختلفة يمتنع ان تتصل من غير تخلّل سكون غاية يتناول انواع الحركات، سواء كان في اين، او كمّ، او كيف، او وضع، كان الاولى ان يعبر عن الحركات المُختلفة بالّتي تفعل حدوداً، لانّ كل حركة من الحركات، يتوجّه الى غاية فهي منتهى الى الفاية فهي فاعلة حدّاً، لكن ضمّ الشيخ النّقطة الى الحدود، لانّ البيان في الحركة الاينيّة اسهل. و لذلك خصّص الدّعى بعد ما عمّها، م.

فعل ذلك الحد.

و انما اورد النقطة بعد ذكر الحدود، لانّ البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل مقاطهاى نقط زوايا الانعطاف، او الرجوع يكون اسهل و اوضح و انما وصف تلك الحركات بانها هى التي يقع بها الوصول^(١) و البلوغ، لانّ الحركة المتوجّهة الى حدّ ما، انما

١ - قوله: «و انما وصف تلك الحركات، بانها هى التي يقع بها الوصول»، هذا ليس بوصف للحركات، بل هو محمولٌ عليها. فلو قال: انما حمل على الحركات، كان اظهر. و انما حمّله عليها لانّ الحركات الفاصلة للحدود، هى الحركات المنتهية المنقطعة. و الحركات المنقطعة و الحركات المنتهية المنقطعة واصله الى حدود من المسافة بالضرورة، اى يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة. و اليه اشار بقوله: لانّ الحركة المتوجّهة الى حدّ، انما ينقطع بالوصول اليه. و فيه مساهلة لانّ الحركة ربما يتوجّه الى حدّ و يثبت دون ذلك الحدّ، نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حدّ من حدود المسافة و ان لم يكن هو الحدّ الذى توجّهت اليه الحركة و هذا ليس بيان فائدة تلك المقدمة فى الاستدلال، بل بيان صدقها. و الفائدة أنّه لو اقتصر على انتهاء الحركات، فيقال: الحركة اذا انتهت يكون انتهائها فى آن، ثم اذا ابتدئت حركة أخرى يكون ابتدائها فى آن آخر و بين آئين زمان، لم يتمّ لجواز ان يكون آن ابتداء الحركة الأخرى هو انتهاء الحركة الاولى، فلا بدّ من الدلالة على تغايرهما. فقد بان لك ان المراد بالحدود فى قوله: هى التي تفعل حدوداً، حدود الحركة و هى نهاياتها و انقطاعاتها، كما صرح به الشيخ فى «الشفاء». و هى قوله: هى التي يقع بها الوصول، اى وصول الجسم المتحرّك الى الحدود، اى حدود المسافة، و ذلك ظاهر.

و اما قوله: فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل، فهى منقطعةٌ منتهية. فهو عكس المقدمة المذكورة، اى الحركة الواصلة الى حدّ من حدود المسافة المنقطعة منتهية. و انت تعلم ان اتمام البرهان، ليس يتوقّف على هذا العكس، مع انّ ما تقدّم من التعرض وارّد عليه. و لعلّه انما ذكره لانّ قوله: هى التي يقع بها الوصول، دالّ على الحصر و المساواة، لكن من الجائز ان لا يكون هذا المفهوم مراداً. و انما المراد منطوقه فقط، او للتنبيه على ان وجود حدود المسافة يستدعى وجود حدود الحركة و هو ممنوع. غاية ما فى الباب، انقراض الحدود فى الحركة، و اما وجود حدّ فى الحركة، حتّى ينقطع تلك الحركة و يبتدئ حركة أخرى مخالفة لها، فلا.

و اما قوله: و الحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض، فهو عكس نقيض العكس. و ليت شرى، اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة، كيف ينتقض الحجّة المشهورة

تنقطع بالوصول اليه، فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول آلاً بالفرض. وإنما ذكر المحرك الموصل بقوله: «عن محرك موصل»، لأن الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين، اعني الليلين. ولم يسم المحرك الموصل بالليل، لأنه إنما يسمى ميلاً باعتبار آخر، كما مرّ وإنما وصف المحرك بأنه يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل، ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن.

و اشار الى امكان وجوده في آن، بقوله: «فإن الايصال ليس مثل المفارقة»^(١) والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن»، ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني^(٢)، بقوله: «ثم أنه يزول عنه

بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة. وما ذلك آلاً تناقض محض، م.

١ - قوله: «و اشار الى امكان وجوده في آن بقوله: فإن الايصال ليس مثل المفارقة»، هذه اشارة الى امكان الوجود، بعد الاستدلال على الوجود. وهو هذيان والاولى ان يقال: أنه جواب لسؤال ذكره في الميل، م.

٢ - قوله: «ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني»، لما كان حاصل الدليل ان هيهنا آئين؛ أن الوصول، أن اللاوصول وبينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات الآن الاول، شرع في اثبات الآن الثاني. و إنما قال: يزول عن المحرك كونه موصلاً، لأن المحرك الموصل اصلي وهو الطبيعة او الارادة، او القاسر، وغير اصلي وهو الميل. والميل وان انعدم في جميع زمان زوال الوصول، آلاً أن الطبيعة - مثلاً - باقية و زال عنها الايصال.

ولقائل ان يقول: حمل المحرك الموصل فيما سبق على الميل، والضمير في قول الشيخ: «ثم أنه يزول عند كونه موصلاً»، يرجع الى ذلك المحرك، فحملة هيهنا على الطبيعة يُنافي ذلك، ولهذا حمل الامام المحرك الموصل على القوة الجسميّة، فإن القوة الجسميّة في آن الوصول، موصلة بالفعل، ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة والآن الذي يصير غير موصلة، غير الآن الذي يصير فيه موصلة، فبينهما زمان سكون، وقد مرّ ما فيه.

والصواب ان يقال: اذا زال وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجّه اليه، وفارقة فيه، فهناك امران: انعدام الميل بالمرّة، و زوال الايصال عنه، لكن لم تثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد في زمان المفارقة، و زمان الوصول ثابت بالفرض. والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل، فلهذا لم يقل: ثم ينعدم في جميع زمان مفارقه المتحرك عن الحد، وذلك لأن

المتحرك الموصل، موجود في آن الوصول. ثم زوال الوصول، انما هو بسبب الحركة الثانية، و الحركة الثانية انما هي بسبب الميل الثاني و ميل الثاني، لا يكون في آن الوصول و الا لاجتمع الميلان المختلفان في آن و هو محال، بل في آن آخر فيه اللاوصول.

و غاية تقرير كلام الشارح في اثبات الآن الثاني، ان يقال: زوال الوصول و ان استمر زماناً الا ان حدوده آنى، لان الميل الموصل موجود في زمان، ثم صار غير موصل في زمان آخر، فلا بد ان يكون بين الزمانين آن، فذلك الآن، لا يجوز ان يكون ان الوصول و لا آن اللاوصول لامتناع ارتفاع التقضين، و لا يجوز ايضاً ان يكون ان الوصول، لان السبب الموصل في زمان الوصول، موجود و الشيء الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم. و الوارد الذي يوجب انعدامه، هو الميل الثاني الذي هو ضده فما لم يطره الميل الثاني، لم ينعدم السبب الموصل و حصول الميل الثاني، لا يكون في جميع الزمان اللاوصول، بل في طرف الزمان اللاوصول الذي هو الآن، الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله.

و فيه نظر، لان الذي ثبت ان الوصول آنى و اما استمراره في زمان، فيتوقف على سكونه ضرورة انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول، فلو اثبت الوصول لذلك لدارت الحجة.

ثم هب ان السبب الموصل، موجود في زمان، لكن لا نسلم انه ينعدم اذا صار غير موصل، فاذا كان محركاً موصلًا و زال التحريك و لم ينعدم، فلم لا يجوز ان يزول الاتصال ايضاً و لا ينعدم فضلاً عن محاولة سبب عدمه. سلمناه لكن انعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريان الضد، كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط، و وجود مانع.

ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن هو لا يكون ان الوصول، لوجود الميل الاول فيه و امتناع اجتماع الميلين، فلا حاجة اذن الى قوله: و كان اللاوصول الذي هو معلوله حاصلًا معه. و ايضاً كفى ان يقال: اللاوصول آنى، لان السبب الموصل موجود و لا ينعدم الا بحدوث ميل آخر في آن فيه اللاوصول، لانه معلوله، فلا حاجة الى باقى المقدمات اصلاً و الحاصل ان اثبات الآن الثاني يمكن بطريقتين: احدهما، ان يقال: زوال الوصول، انما هو بالميل الثاني، و الميل الثاني آنى فيكون هناك ان فيه الميل الثاني و هو ليس ان الوصول و الا لاجتمع فيه الميلان، بل ان آخر، فيكون بين الاثنين زمان.

و الطريق الثاني، ان الوصول انما يزول بالميل الثاني و هو يحدث في زمان اللاوصول، بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الآن اللاوصول، فهو لا يكون ان الوصول فلو اثبت الآن الثاني بالطريق

كونه موصلًا»، الى قوله: «لا ككون الشيء مفارقاً و متحرّكاً». وأنما قال: يزول عن المحرّك كونه موصلًا، مع أنّ المحرّك القريب، اعنى الميل الاول، لا يكون باقياً عند مفارقة المتحرّك للحدّ، لأنّ المحرّك الاصليّ الَّذِي ينبعثُ الميل عنه، اعنى الطبيعة او الازادة او القوّة القاسرة، ربّما يكون باقياً و يزول عنه ما هو بسببه كان محرّكاً و هو الميل. و اشار بقوله: «فى جميع زمان مفارقة المتحرّك للحدّ»، الى أنّ الزوال المذكور أنما يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلًا. و اشار بقوله: «و تكون صيرورته غير موصل دفعة و ان بقى زماناً»، الى وجود الزوال فى الآن، هو مبدئ ذلك الزمان. و ذلك لأنّ الشيء اذا كان موصلًا فى زمان، ثم صار غير موصل فى زمان آخر، فلا بدّ من أن يفصل بين الزمانين و لا يجوز أن يكون الشيء فى ذلك الآن، لا موصلًا و لا غير موصل، لامتناع خلّوه من التقيضين، و لا يجوز أن يكون موصلًا، لأنّ الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه، فأنه لا يزول.

و الواردُ اذا كان ممّا يوجد فى آنٍ كان، لا محالة موجوداً فى الآن الفاصل. فكان اللايصال الَّذى هو معلوله ايضاً حاصلًا معه. وأنما لم يذكر المحرّك الثانى ^(١) اعنى الوارد

الاول، لم يحتج الى اثبات الایصال، و ان اثبت بالطريق الثانى، فالحجّة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين، بل يكفى ان يقال: انّ اللاوصول، ليس أنّ الوصول و الالكان الجسم واصلًا غير واصل فى آنٍ واحد، و هو محال، م.

١ - قوله: «أنما لم يذكر المحرّك الثانى»، لما ذكر أنّ هذه الحجّة مبنية على امتناع اجتماع الميلين و ذلك أنما يكون لو اثبت ميلين، لكن الشيخ ذكر المحرّك الموصل و هو الميل الاول و لم يذكر الميل الثانى، بل اقتصر على انّ اللاوصول أنّى فزعم أنّ الحجّة تعمش من غير حاجة الى ذكر الميل الثانى، لأنّ الميلين المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما، بنائاً على القائده المشهورة و هى انّ التقابل بالذات أنما هو بين الايجاب و السلب و أمّا تقابل الضدين و غيرهما، فليس لذاتيهما، بل لأنّ كلّ واحدٍ منهما، يستلزم عدم الآخر فالميلان أنما يتقابلان لاستلزام كلّ واحدٍ منهما عدم الآخر و لما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول و الميل الاول محتنع الاجتماع مع عدمه، استغنى الشيخ بزوال الایصال عن ذكر وجود الميل الثانى فان ذكر المتقابلين بالذات مغنى عن ذكر المتقابلين بالعرض .

ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرّك الثانى، لأنّ الحجّة لا تحتاج الى اثباته،

المتجدد لان الحجة تتمشى من غير ذلك. فان الميلين المختلفين، ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما، بل لان كل واحد منهما، يستلزم عدم الآخر. ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه، اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى. ثم اشار الى تغاير الانين، بقوله: «و بينهما زمان كان فيه موصلاً» وذلك لان الميل الثانى، لم يتجدد فيه بعد و انما قال: «و هو زمان السكون لا محالة»، لان سبب الحركة اعنى الميلين معدومان^(١) و ههنا قد تم الحجة.

قال الفاضل الشارح: انها مبنية على استحالة تتالى الآتات. وفيه اشكال، و هو ان عدم الآن، يكون اما على التدرج او دفعةً. و الاول باطل و الا لصار الآن زمانياً^(٢) و الثانى يقتضى ان يكون ان عدمه متصلاً بان وجوده، فيلزم تتالى الانين.

قال: و اجاب الشيخ عنه فى «الشفاء» بان قال: قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدرج، او دفعة تقسيم غير منحصر، لان هناك قسماً ثالثاً^(٣) و هو ان يكون عدمه فى

فان كون زوال الايصال آنياً موقوف على اثباته، على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنياً عن ذكر المتقابلين بالعرض، بل الامر بالعكس. و لو قال: زوال الوصول، ملزوم للميل الثانى، فيكون ذكره كذكره، لاصاب وكفى، م.

١ - قوله: «لان سبب الحركة، اعنى الميلين معدومان»، لقائل ان يقول: لما كان الاتصال متحققاً فى زمان السكون، كان الميل الاول الذى هو الموصل موجوداً فكيف يكون الميلان معدومين .

و الجواب ما مر من ان السبب المحرك الموصل، انما سعى ميلاً لانه مبعده مزيل عن الحد، و لا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار، معدوم، فيكون الاول ايضاً معدوماً. و هذا لا يتنافى وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين، م.

٢ - قوله: «و الا لصار الآن زمانياً»، لان الآن انعدم شيئاً فشيئاً يكون له امتداد، فيكون زماناً لا زمانياً، م.

٣ - قوله: «لان هناك قسماً ثالثاً»، فان الآن حد مشترك بين زمانين، فاذا انتفى الزمان الاول بطرفه، فعدم ذلك الآن واقع فى كل جزء من اجزاء هذا الزمان الثانى و لا استحالة فى ان يكون الشئ معدوماً فى زمان و قبل ذلك الزمان موجوداً.

و اما قوله: و لا يستحيل ان يتصف الشئ بصفة فى زمان و يكون فى الآن الذى هو طرف ذلك

جميع الزمان الذي بعده.

- فلو قال السائل: ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يُقال: أنه في جميع الزمان الذي بعده، بل عن ابتداء عدمه. و معلوم أن ذلك، ليس في جميع الزمان الذي بعده،

- لكان جوابه: إن أن ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس أنا آخر، بل هو عين ذلك الآن. ولا يستحصل أن يتصف الشيء بصفة في زمان، يكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة.

قال: هذا تقرير كلام الشيخ، والاشكال باقٍ عليه من وجهين؛

الاول، أن حصول الشيء او عدمه على التدرّيج غير معقول، لأن زمان الحصول حينئذٍ يحتتمل الانقسام، ففي الجزء الاول منه مثلاً أن لم يحصل شيء، لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان، بل في بعضه. وقد قيل: في كله، هذا خلفٌ وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه، كان ذلك حصول شيء على التدرّيج، بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان. واذا ثبت ذلك، ثبت أن عدم الآن المفروض، أنما يحصل دفعة^(١) ثم يستمر بعد ذلك زماناً، فإن كل حاصل بعد ما لم يكن، فلا بد له من

الزمان على خلاف تلك الصفة، فلا ينطبق على ما نحن فيه، لأن الآن وان اتصف بالعدم في زمان إلا أنه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود، بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والآن لكان أن آخر، م.

١ - قوله: «و اذا ثبت ذلك، ثبت أن عدم الآن المفروض أنما يحصل دفعة»، لو استدل على ذلك بأن وجود الشيء و عدمه على التدرّيج غير معقول. فلم يكن عدم الآن المفروض على سبيل التدرّيج، بل يكون دفعةً وفي آن، فيستلزم تنالي الآنات، فلا حاجة اذن الى قوله: فإن كل حاصل بعد ما لم يكن، فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصلاً فيه. على أنه ليس يلزم من امتناع الحصول التدرّيجي ان يكون دفعةً كما صرح به الشيخ. و لو استدل على ذلك بقوله: فإن كل حاصل بعد ما لم يكن، فبيان امتناع الحصول التدرّيجي مستدرك اذ لو ثبت هذه القضية كفت في استدلال، لكنّه ان اراد باول الحصول أن الحصول، فلا نسلم ان كل حادث يكون لحدوثه أن يكون موجوداً فيه، فإن الحركة حادثه وليس لها أول حدوث هي موجودة. وان اراد أنه يوجد فيه زمان هو أول ازمة الحصول، فمسلّم، لكن من اين يلزم تنالي الآنات؟ م.

اول حصول يكون هو حاصلًا فيه، و يلزم من ذلك تتالى الآنين.

الثانى، لو سلمنا صحة هذا التقسيم و هو ان يكون عدم الآن حاصلًا فى جميع الزمان الذى بعده، من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم، فلم لا يجوز ان يقال: اللامماسة حاصلة فى الزمان الحاصل بعد آن المماسة؟ مع أنه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة. و حينئذ يكفى هناك أن واحد و تبطل الحجة.

اقول: على الوجه الاول^(١) معنى الحصول على التدرىج، هو حصول الشئ الذى له

١ - قوله: «على الوجه الاول»، الشئ اما أن يحصل على سبيل التدرىج او لا، و معنى الحصول على التدرىج، حصول ما له هوية اتصالية يمنع ان لا يقع آلا فى زمان بل لأبد و ان ينطبق على اتصال الزمان، كما فى الحركة. و حصول الحركة، ليس حصول اشياء كثيرة فى اجزاء الزمان، لأنه للحركة اجزاء، و لا للزمان اجزاء، بل ليس آلا حصول شئ واحد فى زمان واحد، نعم لو يفرض للزمان اجزاء يفرض فى الحركة ايضا اجزاء تكون فى تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون حصول الحركة فى الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدرىجى و هو حصول فى الزمان لا فى طرفه.

و اما الحصول لا على التدرىج، فهو اما الحصول فى طرف الزمان و هو الآن لا فى الزمان، و اما الحصول فى الزمان دون الآن، او الحصول فى الزمان و طرفه. و فى معنى الحصول فى الزمان، لا على سبيل التدرىج ان لا يوجد فى ذلك الزمان آن آلا و ذلك الشئ حاصل فيه ككون الشئ متحركا، فان هذا لا يصدق على الجسم فى طرف الزمان لان الحركة زمانية، نعم يصدق على الجسم، فى كل آن يفرض من آتات زمان حركته و التمثيل باللاوصول، يُنافى ما تقدم من ان اللاايصال واقع من الآن الفاصل، و ما تأخر من قوله فى الفائدة: فان كون الشئ غير موصل قد يقع فى آن كما يقع فى زمان فلا فرق بينه و بين الكون و الترتيع و التلثيت، فانها قد يحدث فى الآن و تستمر. و قد ظهر مما ذكرنا ان بين معنى الحصول التدرىجى و الدفعى، واسطة فان الحصول الدفعى هو الحصول فى الآن، و مقابله ليس هو الحصول التدرىجى، بل الحصول فى الزمان و الحصول فى الزمان، لا ينحصر فى الحصول التدرىجى، بل يكون على وجهين: احدهما، حصول ما له هوية اتصالية ينطبق على الزمان و هو الحصول التدرىجى. و الآخر حصول فى الزمان لا على وجه الانطباق، بل على وجه يوجد فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان، فالحصول الزمانى اعم من التدرىجى و غيره. و هذا القسم واسطة بين الدفعى و

هوية اتصالية، لا يمكن ان تتحصل الا في زمان كالحركة و ما يتبعها، فان تلك الهوية، يمتنع وجودها دفعةً، ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان، لانها من حيث هويتها، ليست بملتزمة عن اشياء كثيرة، بل هي شىء واحد

التدريجي، فلا يلزم من ان لا يكون عدم الآن تدريجياً ان يكون دفعيًا لجواز ان يكون زمانياً لا تدريجياً، بان يكون حصوله في جميع الزمان الذي بعده.
و مما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان، نسبة النقطة الى الخط، غير ان النقطة ربما يكون فاصلاً و الآن لا يكون الا واصلاً، فكما ان النقطة يوجد في طرف الخط فقط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعاً فيه، فكذلك الآن طرف للزمان و معدوم في جميع الزمان، ليس في طرف آخر للزمان.

و تحرير جواب شبهة الامام: انا نختار انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شىء من الحركة، و كذلك في الجزء الثانى شىء آخر، لكن لا يلزم منه ان يكون الموجود اشياء متعددة. و انما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل، بل الزمان شىء واحد له هيئة اتصالية، و الحركة ايضاً متصلة واحدة منطبقة عليه. او نقول: نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شىء من الحركة.

قوله: فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه، قلنا: لا نسلم هذه الملازمة و انما يلزم ان لو كان للزمان جزء واقع و لم يحصل جزء من الحركة فيه، لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان و الحركة لا بانتفاء الحركة.

و اعترض على الحجة المبنية على الميلين، بمنع وجود الميل، ثم بمنع امتناع ميلين مختلفين، ثم بتجوز وجودهما في زمانين، بان يقال: الميل الثانى، يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول، كما جاز ان يكون عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده، فهذا تجوز وجود الميل الثانى في زمان الميل الاول في زمان و ان يكون بينهما ان لا يوجد ان فيه او يوجد أحدهما. و نقل هذا الاعتراض، ليس على الوجه الذى ذكره الامام، فانه قال: لم لا يجوز ان يحدث الميل الثانى في جميع الزمان الحاصل بعد ان الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثانى، كما ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم، فلا يلزم وجود آئين. و هذا الوجه بالاعتراض، انسب على ان التفصى عن هذه الاعتراضات ظاهراً بعد الاحاطة بما مرّ، م.

من شأنه قبول القسمة الى اجزاء. فهي قبل عروض القسمة، لا تكون الا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان و لا يكونُ لذلك الزمان طرف يوجدُ ذلك الشيء في ذلك الطرف، لأن وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان، بل واجب ان يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان. و اما بعد عروض القسمة، فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء. و هذا الاعتبار لا يُنافي الاعتبار الاول. فهذا هو الحصول على التدرّج و يقابله ما يحصل لا على التدرّج، بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرّك على مسافة الى مُتتصفها مثلاً، و اما في زمانٍ لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان، بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا و يكون ذلك الشيء حاصلًا فيه. و هذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلًا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون و التّربيع، و الى ما لا يكون حاصلًا في ذلك الآن، كاللاوصول و ككون المتحرّك على مسافة فيما بين طرفيها.

فان جميع ذلك انما يحصل في زمان و في طرفه او فيه دون طرفه، و لهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة، و حكم بانّ عدم الآن، انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه. و يتبيّن ذلك، من تصوّر النقطة. فان الحكم بانّ النقطة موجودة هناك، صادق على طرف الخطّ المتّصل، و ليس بصادقٍ على نفس الخطّ المتّصل. و اما الحكم بانّها ليست بموجودة هناك، فصادق على نفس الخطّ، و ليس بصادق على طرفه. و لا يلزم من ذلك ان يكون للخطّ طرف آخر، غير النقطة يصدق عليه الحكم بانّها ليست بموجودة هناك. و على الوجه الثاني، انّ ذلك، يقتضى تزيف الحجّة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل. و لا يقتضى تزيف الحجّة التي اعتمد الشيخ عليها، فانّ آن المُماسّة الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجوداً فيه، لا يمكن ان يكون مبدأ زمانٍ يزول فيه عن السبب كونه موصلًا لأنّ ذلك الزوال، مفتقر الى حدوث سبب متجدّد لا يُمكن اجتماعه مع السبب الاول. و السببان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمة دون اطرافها، و لا ممّا لا يوجد الا في اطراف الازمنة، و لا ممّا يكون منطبقه على ازمناها، فهما اذن ممّا يوجد في الازمنة، و في اطرافها.

و الفاضل الشارح، توهم انّ الشيخ انما اورد الحجّة المشهورة في الكتاب. و لذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزيفها في «الشفاء». و الدليل على انّ الشيخ لم يقصد الحجّة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرّك الموصل، و اشارته الى وجوده في آن

المماسّة.

وسبب توهم هذا الفاضل، هو أنّ الشيخ لم يتعرّض لذكر السبب الثاني، بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببيّة عن السبب الأوّل. ثمّ إنّ الفاضل الشارح، اعترض على هذه الحجّة بانكار وجود الميل أولاً، ثمّ بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعةً ثانياً، ثمّ بتجويز وجودهما في زمانين مُختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه أمّا احدهما او كلاهما.

وفيما مرّ من الكلام، في كلّ واحدٍ من هذه المواضع كفاية.

قوله: «فكلّ حركة في مسافة، تنتهي الى حدّ ما تنتهي الى سكون، فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزّمان المتّصل. فالحركة الوضعيّة، هي التي بها يستحفظ الزّمان المتّصل وهي الدّوريّة.»

لما فرغ من اثبات السّكون بين الحركتين المُختلفتين، شرع في المطلوب من ذلك و هو بيان أنّ الحركة الحافظة للزّمان دوريّة.

و تقريره: إنّ كلّ حركة في مسافة^(١) تنتهي تلك المسافة الى حدّ، وتنتهي تلك الحركة الى سكونٍ لما تقدّم، فهي غيرُ الحركة الحافظة للزّمان، لأنّ الزّمان الذي هو مقدّارُ الحركة على ما مرّ لا أوّل له ولا آخر، كما مضى بيانه. فالحركة التي هي مقدارها يجبُ ان لا يكون لها أوّل ولا آخر، لكنّ الحركات التي لا تخلفُ تكون أمّا مستقيمة، و أمّا مستديرة كما سبق بيانه. والمستقيمة، لا يمكن ان تتّصل دائماً، لوجوب تناهي المسافات المُستقيمة و فاذن هي وضعيّة دوريّة.

و اعلم أنّ القائلين بنفي السّكون بين الحركات المُختلفة، يسندون الزّمان ايضاً الى

١ - قوله: «و تقريرُهُ أنّ كلّ في مسافة»، المُراد بهذه الحركة، الحركة المختلفة، كأنّه قال: كل حركة من الحركات المختلفة، اعني التي لها حدودُ ينتهي الى سكون، فهي لا يحفظ الزّمان. و أمّا الحركات التي لا تخلفُ فهي أمّا مستقيمة أو مستديرة و الحصر ممنوعٌ، لأنّ الحركة على سطح مُربّع - مثلاً - لا حركةً واحدةً، مع أنّها ليست بمستقيمة و لا مستديرة، ألّهم ان يستدعي حدود المسافة و الحركة، و فيه ما فيه، م.

الحركة المُستديرة دون غيرها، لا متاع اتصال الحركات المُختلفة بعضها ببعض، بحيث يصيرُ المجموع حركة واحدة. والزمان اذ هو شيء واحد متصل، يجبُ أن يكون مستداً الى ما هو مثله في الاتصال الواحد أتي، فاذن الحركة الحافظة للزمان متصله دائماً. ولا حركة متصلة دائماً سوى الدورية. وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب، لا يفتقر الى اثبات الشكون المذكور كلى الافتقار.

• فائدة •

«أما يجبُ ان يقال: صار غير موصل، ولا يجبُ ان يقال: ما يقولون صار مفارقاً، لأن الحركة والمفارقة أتي هي الحركة، منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعةً، ولا فيهما ما هو أول حركة ومفارقة، وان يزول كونه موصلاً واقع دفعةً».

هذه الفائدة، متصلة بانفصل المتقدم وهو ان جمهور يقولون في حجتهم أتي حكيانها عنهم، اعني أتي زيتها فجميع عند اثبات الآن الثاني: ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقاً

وقد رد عليهم من يُنازعهم في مطلوبهم، بأن المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعةً، بل في زمان. ولا يوجد فيها شيء هو أولها، لأن كل جزء يوجد منها، فانه ينقسم ايضاً الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض. وهكذا حال المفارقة وما يشبهها، فاذن لا يصحُ ان يقال: صار المتحرك مفارقاً، اي مبائناً في آن، بل يجبُ ان يقال: ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلاً، او زال عنه كونه موصلاً في آن، فان كون الشيء غير موصل فقد يقع في آن كما يقع في زمان. وما ذكره فجميع في «الشفاء» وهو ان الحجة المشهورة لا تصيرُ صحيحة ان بدلت لفظه «المباينة»، باللامامة فغيرُ مناف^(١) لقوله هذا، لأن تلك الحجة في نفسها ضعيفة، والحجج أتي

١ - قوله: «و ما ذكره الشيخ في الشفاء» وهو ان الحجة المشهورة لا تصيرُ صحيحة ان بدلت لفظه المُباينة، باللامامة، فغيرُ مناف، جواب سؤال وهو ان زوال الوصول هو اللامامة والشيخ قال: لو بدلت المُباينة باللامامة، يتم الحجة، فكيف يتم اذا بدلت المُباينة باللاوصول. اجاب بأن اتمام الحجة باللاوصول، اذا ثبت الميل الثاني، وعدم اتمامها باللامامة للاقتصار

الحركة المُستديرة دون غيرها، لا متنازع اتصال الحركات المُختلفة بعضها ببعض، بحيث يصيرُ المجموع حركة واحدة. والزمان اذ هو شيء واحدٌ متصلٌ، يجبُ أن يكون مستنداً الى ما هو مثله في الاتصال الواحد آنى، فاذن الحركة الحافظة للزمان متصله دائماً. ولا حركةٌ متصلة دائماً سوى الدورية. وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب، لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار.

• فائدة •

«أما يجبُ ان يُقال: صار غير موصل، ولا يجبُ ان يقال: ما يقولون صار مُفارقاً، لأن الحركة والمُفارقة التي هي الحركة، منسوبة الى ما يتحرّك عنه ليس يقع دفعةً، ولا فيها ما هو أول حركة ومفارقة، وان يزول كونه موصلاً واقع دفعةً.»

هذه الفائدة، متصلة بالفصل المُتقدّم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيها عنهم، اعنى التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني: ان المُتحرّك يصير بعد الوصول مُفارقاً.

وقد ردّ عليهم من يُنازعهم في مطلوبهم، بان المُفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرّك عنه. والحركة ليست تقع دفعةً، بل في زمان. ولا يوجد فيها شيء هو أولها، لأن كل جزءٍ يوجد منها، فانه ينقسم ايضاً الى اجزاء يتقدّم بعضها على بعض. وهكذا حال المُفارقة وما يُشبهها، فاذن لا يصحُّ ان يقال: صار المُتحرّك مفارقاً، اى مبيناً في آن، بل يجبُ ان يُقال: ان المُتحرّك صار غير موصل بعد ما كان موصلاً، او زال عنه كونه موصلاً في آن، فان كون الشيء غير موصل فقد يقع في آن كما يقع في زمان. وما ذكره الشيخ في «الشفاء» وهو ان الحجة المشهورة لا تصيرُ صحيحة ان بدلت لفظة «المبينة»، باللامامة. فغيرُ منافٍ^(١) لقوله هذا، لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة، والحجج التي

١ - قوله: «وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة المُبينة، باللامامة، فغير منافٍ»، جواب سؤال وهو ان زوال الوصول هو اللامامة والشيخ قال: لو بدلت المُبينة باللامامة، يتم الحجة، فكيف يتم اذا بدلت المُبينة باللاوصول. اجاب بان اتمام الحجة باللاوصول، اذا ثبت الميل الثاني، وعدم اتمامها باللامامة للاقتصار

يكون فسادها من جهة المعنى، لا تصيرُ صحيحة بتبديل الفاظها تبديلاً غير مؤثّر في المعنى.

أما الحجج الصحيحة فربّما توهم فساداً، إذا لم تكن الفاظها مُطابقةً لمعانيها الصحيحة، فهذا ما يُمكن أن يُقال في تقرير هذه المسئلة.

* تذييل *

«فالحركة التي يجبُ أن تطلب حال القوة عليها من حيث هي، غير متناهية هي الدورية.»

قد مرّ في الفصل الأول من الفصول الثلاثة الماضية، أنّ القوة التي لا نهاية لها، هي التي تكون على أعمال أو حركات غير متناهية، وتبيّن في الفصلين الآخرين أنّ الحركة الغير المتناهية، هي الدورية. فاذن الحركة التي يجبُ أن يتعرّف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية، هي الدورية لا غير. ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدّم، جعل هذا الفصل تذييلاً له. وقد ظهر في هذا الفصل أيضاً أنّه يريدُ بلانهاية القوة لا نهايتها، بحسب المدة أو العدة.

* اشارة *

«اعلم أنّه لا يجوزُ أن يكون جسم ذو قوّة غير متناهية يحركُ جسماً غيره، لأنّه لا يُمكن أن يكون الّا مُتناهياً. فاذا حرّك بقوّته جسماً ما من مبدئٍ نفرضه حركات لا تنهاى في القوة، ثمّ فرضنا أنّه يُحرّك اصغر من ذلك الجسم، بتلك القوة، فيجبُ أن يحركه اكثر من ذلك من المبدء المفروض، فتقع الزيادة التي بالقوّة في الجانب الآخر، فيصير الجانب الآخر مُتناهياً ايضاً، هذا محالٌ.»

يريدُ بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير مُتناهية^(١)، و اعلم أنّ القوة الغير

عليها، فهو تغيير، لا اثر له في المعنى، م.

١ - قوله: «يريدُ بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية»، المطلوب أنّ القوى الجسمانية، يمتنع أن تكون غير متناهية؛ أمّا في الشدة - فلما مرّ - و أمّا في المدة، او في العدة،

المتناهية، لو كانت جسمانية وحرّكت جسماً، فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر، او بالطّبع، لأنّه اما ان لا يكون محلاً لتلك القوة، او يكون. فقول: «لا يجوز أن يكون جسم ذو قوّة غير متناهية يحرك جسماً غيره»، اشارة الى فساد القسم الاول.

فلأنّها لو حرّكت جسماً فاما ان يكون بالقسر، او بالطّبع وهما محالان، اما بالقسر فلأنّه لو حرّك جسم جسمين مختلفين في الصّغر والكبر الى غير النّهاية في المدة او العدة من مبدئ واحد يلزم التّفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وأنّه محال. - لا يقال: هذا الدّليل، أمّا يتمّ اذا امكن ابتداء تحريك القوّة الجسمانية الغير المتناهية واما لو كانت القوّة الجسمانية القاسرة ازليّة وهي تحرك جسماً من الازل تحركات غير متناهية، فلا يكون ثمة مبدء.

- فنقول: لا شك في امكان التّحريك من المبدء على ذلك التقدير، فأنّه لو امكن قوّة جسمانية قسرية غير متناهية، لا يمكن ان يحرك جسماً وبعضه من مبدئ مفروض. وحينئذٍ يلزم التّفاوت. قال الامام: هب، ان بين حركتي الجسمين المختلفين تفاوتاً في الجانب الغير المتناهي، لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر. واما يلزم لو كان التّفاوت بالزيادة والنقصان، حتّى ينقطع الناقص الذي فرض غير متناه، وهو ممنوع، لم لا يجوز ان يكون التّفاوت بالسرعة والبطء، كما ان حركة الفلك الاعظم، اسرع من حركة فلك الثّوابت مع أنّهما غير متناهيين.

و تقرير الجواب: انّ الكلام في القوّة الغير المتناهية في المدة او العدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة والعدة، لا مجرد التّفاوت في السرعة والبطء، اما في المدة، فلانّ القوّة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحرّكت جسماً آخر، كان زمان حركة غير متناه، لأنّ لا نغني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك. فاذا حرّكت جسماً آخر اصغر كان زمان حركته ايضاً غير متناه، لكن هذا الزّمان، يكون اقصر، لانّ معاوقته اقل. و التّفاوت بين الزّمانين في الطّول والقصر، ليس الا في الجانب الغير المتناهي، فيلزم انقطاع الاقل قطعاً.

و اما في العدة، فلأنّها لو كانت غير متناهية في العدة وحرّكت جسماً يكون عدد حركاته غير متناه، لأنّه المراد بعدم تناهي القوّة في العدة و اذا حرّكت جسماً اصغر يكون عدد حركاته ايضاً غير متناه، الا انّ هذا العدد اكثر من العدد الاول، فيلزم انقطاعه، م.

و الحجة عليه: انّ الجسم، لا يُمكن ان يكون الّا متناهيّاً و ذلك لما مرّ من وجوب تناهى الابعاد، فاذا حرّك جسم بقوّته جسماً آخر من مبدئ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزمانى، او بحسب العدة فى القوّة، فانّ غير المتناهى، لا يخرج الى الفعل، ثمّ فرضنا انّ ذلك الجسم المُحرّك، يحرّك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الاول فى الطبيعة و اصغر منه بالمقدار بتلك القوّة بعينها من ذلك المبدئ المفروض، فيجب ان يحرّك الثانى اكثر من الاول. و ذلك لانّ المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعة المُخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر. و لا شكّ انّ طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر، لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر، و على ما يزيد عليه.

و يلزم منه ان تكون معاوقة الاعظم، اكثر من معاوقة الاصغر. فاذن، يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم. و هذا ممّا لم يبيّنه الشيخ فى هذا الفصل الّا انه تبين ممّا مرّ فى الفصل السادس من النمط الثانى، و ممّا سيأتى.

و لما كان مبدئ التّحريكين واحداً بالفرض، وجب ان تقع الزيادة التى بالقوّة فى الجانب الآخر الذى فرض اللانهاية فيه. و كذلك النقصان، و يلزم منه انقطاع الاقل، فيكون ذلك الجانب ايضاً مُتناهيّاً و قد فرض غير مُتناه، هذا خلف. فاذن، هذا الفرض محال.

و اعلم انّ هذا البرهان اعمّ مأخذاً ممّا استعمله الشيخ. فانّ الحاصل منه، انّ القوّة الغير المتناهية، لو حرّكت بالفرض جسمين مختلفين، لوجب ان يكون تحريكها ايّاهما متفاوتاً. و يلزم منه كونها مُتناهية بالقياس الى احدهما، بعد ان فرضت غير متناهية مطلقاً، هذا خلف. فاذن القوّة الغير المُتناهية، سواء كانت جسمانيّة او غير جسمانيّة، يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر. و الشيخ خصّصه بالقوّة الجسمانيّة، لانّ غرضه فى هذا الموضع، هو نفى اللانهاية عن القوى الجسمانيّة.

و الاعتراض المشهور الذى اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون التّفاوت فى التّحريكين بالسرعة و البطء و حينئذ لا يلزم منه انقطاع احدهما، مندفع لانّ المراد بالقوّة المذكورة ههنا هى التى لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدّة على ما مرّ.

ثمّ انه اورد عليه سؤالاً آخر: و هو انّ القائلين بتناهى الحوادث لما استدلّوا بوجوب ازديادها كلّ يوم على تناهيها، ردّ الشيخ عليهم، بان قال: لمّا لم يكن لها مجموع موجود

فى وقت من الاوقات، لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً، فضلاً عن ان يكون مقتضياً لتناهيها.

قال: ولقائل ان يردّ عليه هيئنا، بما ردّ به هو عليهم بعينه، وهو ان يقول: ليس للحركات التى تقوى هذه القوّة عليها مجموع موجود فى وقتٍ ما، فاذن لا يصحّ الحكم عليها بالزّيادة والنّقصان.

قال: ولقد اورّد عليه بعض تلامذته، هذا السّؤال، فاجاب بانّ المحكوم عليه هيئنا^(١).

١ - قوله: «فاجاب بانّ المحكوم عليه هيئنا»، اى الحكم هيئنا بانّ قوّة القوّة متفاوتة وهو واقع فى الحال، فلا شكّ ان قوّة القوّة على تحريك الجزء، اكثر من قوّتها على تحريك الكل، فيلزمُ التّفاوت فى القوّة، بخلاف الحوادث، فانّها لما لم يكن موجودة فى وقتٍ يستحيل الحكم عليه بالتّفاوت.

وللسّائل ان يعود ويقول: المحذور الذى ادّعيتُم لزومه، اما تفاوت قوّة القوّة على تحريك الكلّ والجزء، واما تفاوت الافعال، فان زعمتم انّ اللازم تفاوت قوّة القوّة وهو محذور، فغير مسلّ لأبْد له من دليل، وان زعمتم انّ اللازم المحذور هو التّفاوت فى الافعال، عاد الاشكال. وكأن مراد الامام من قوله: انتم تستدلّون على تفاوت قوّة القوّة بتفاوت الافعال، هذا الذى قرّرناه، لكنّه سهى فى عبارته.

فانّ الاستدلال بالعكس، فانّا نقول: قوّة القوّة على تحريك الكلّ اضعف منها على تحريك الجزء، اذا المقصور طبيعة عايقة عن التّحريك القسرى. وكلّما كان المعاق اقوى، كانت القوّة على تحريكه اضعف بالضرورة، فلما تفاوت قوّة القوّة بالنّسبة الى تحريك الكلّ والجزء، يلزمُ التّفاوت فى الحركات الغير المُتناهية.

واجاب الشّارح بانّ الشيخ ما أحال قبول الغير المُتناهى الذى ليس مجموع موجوداً فى الخارج الزّيادة والنّقصان فى الوهم، وصرّح بأنّه فى العدم، قابلٌ للزّيادة والنّقصان، وبان ذلك لا يُنافى كونه غير مُتناهٍ، بل أنّا فى بادىء النّظر اذا تخيلنا امتداداً يكون له جهتان، فاحتمل ان يكون غير مُتناهٍ فى الجهتين، وان يكون متناهِياً فيهما، وان يكون مُتناهِياً فى احدهما فقط. فالحكم بالزّيادة والنّقصان، اذا كان غير مُتناهٍ فى احدى الجهتين، لا يكون إلّا فى الجهة الأخرى.

وقوله: فى النّظر الأوّل، احترازٌ عن دليل يدلّ على امتناع ان يوصف بعدم التّناهى وبالكثرة و

كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى، حاصل في الحال. ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل، اقل من كونها قوية على تحريك الجزء، فوقع التفاوت في القوة عليها، بخلاف الحوادث. فان مجموعها، لما لم يكن موجوداً في وقت ما، استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان.

ثم قال الفاضل الشارح: وللسائل ان يعود، فيقول: انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء، بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال.

العلّة كامتناع وجود غير المتناهي على الشرايط المقررة عند الحكماء، فانه بدليل، لا بالنظر الى مجرد مفهومه. واما قوله: لانها من خواص الكم المتناهي، فممنوع، لاتنقضه بمعلومات الله تعالى ومقدوراته. ويمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي، اذا زاد مرة ونقص أخرى، لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة. واما ان معلومات الله تعالى زائدة على مقدوراته، فذلك شيء آخر.

وحاصل الجواب ان يقال: هب، ان الغير المتناهي الذي يتعاقب، لا يقبل الزيادة والنقصان في الخارج، لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات، الا انه قابل لهما في الوهم، وبحسب الامر، لكن ازدياده ونقصانه في الجانب الغير المتناهي، ممنوع في الوهم ايضاً كما في الخارج واما في الجانب المتناهي، فليس بممنوع و كان كلام الشيخ حيث قال: الحوادث المتناهية، لو كانت غير متناهية، يلزم ان يكون غير المتناهي قابلاً للزيادة والنقصان، لازدياد الحوادث كل يوم وهو محال ان يقال لو كان المراد ان غير المتناهي يزيد وينقص في الخارج، فهو ممنوع، لان المجموع الغير المتناهي ليس موجوداً في الخارج في وقت ما، وان كان المراد انه يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم، فلا نسلم انه محال.

وانما يكون كذلك، لو كان قبوله الزيادة والنقصان في الجانب الغير المتناهي، وليس كذلك هيئنا، بخلاف ما نحن بصدده، للزوم التفاوت في الحركات الغير المتناهية في الجانب المتناهي. وانه كما هو محال في الخارج، كذلك في الوهم وبحسب نفس الامر.

واعلم ان الطبيعات، لما كانت محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق، فالمقدمات المذكورة في البراهين الطبيعية، لا يجب ان يكون مأخوذاً بحسب الخارج، بل بحسب نفس الامر وان كانت وهمية، كما في مسئلة تناهي الابعاد والجزء الذي لا يتجزأ وغيرهما، م.

اقول: الشيخ لم يحكم بنفى الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقاً، بل ذكر فى آخر النمط الخامس، ان جميعها لا يمكن ان يوجد فى وقت، و غير المتناهى المعدوم، قد يكون فيه اكثر و اقل. و لا يثلم ذلك كونه غير مُتناهى فى العدم. وفى هذا الكلام تصريح بان كثرة الشئ و قلته، لا تنافيان كونه غير مُتناهى، وكيف و ربما يوصف بهما وباللانهاية معاً فى النظر الاول، اذا اختلفت جهتهما، اعنى جهة الكثرة و القلة، و جهة اللانهاية.

و بيان ذلك ان كل ما يمتد مترتباً فى العقل او فى الخارج؛ مقداراً كان، او عدداً، فيكون لا محالة لامتداده جهتان، يمكن ان يوصف ذلك الامتداد فى الجهتين معاً بالتناهى، او يسلب عنه فيهما التناهى، او يوصف فى احدهما به و يسلب فى الأخرى عنه. و الحكم بالازياد و الانقاص عليه، لا يكون الا فى الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهى. فاذن، الحكم بهما فى جهة واحدة، لا ينافى سلب النهاية فى الجهة الأخرى بحسب النظر المذكور. و اما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجوداً على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء، فذلك لا امر يقتضيه خارج عن مفهومه و هو غير ما نحن فيه.

و اذا قد تقرّر هذا، فنقول: لما كانت لا نهاية الحوادث فى الجهة التى تلى الماضى ازدياها فى الجهة الأخرى التى تلى الحال، لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهى صحيحاً كما مرّ. و اما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة، فلما كان لامتدادها مبدء واحد بالفرض، و كانت مستلزمة لزيادة و نقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة، وجب ان يكون التفاوت فى الجهة الأخرى، و اوجب التفاوت تناهيهما فى تلك الجهة ايضاً و بذلك افرقت الصورتان. فهذا ما عندى فى هذا الموضع. و اما عبارة الشيخ فى الجواب المحكى عنه، فلم يقع الى بالفاظه حتى انظر فيها.

• مقدمة •

«اذا كان شئ ما يحرك جسماً و لا ممانعة فى ذلك الجسم، كان قبول الاكبر للتحرّيك مثل قبول الاصغر^(١)، لا يكون احدهما اعصى و الآخر اطوع، حيث لا معاوقة

اصلاً.»

لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر، اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضاً. فقدّم لذلك ثلاث مقدّمات؛ أولها، ما ذكره في هذا الفصل و هو انّ الجسم - من حيث هو جسم - لما لم يكن مقتضياً للتحريك، و لا للمنع عنه، بل كان ذلك لقوة تحلّه - كما مرّ - فاذن، كبيره و صغيره اذا فرضنا مجرّدين عن تلك القوة، كانا متساويين في قبول التحريك و ألا لكان الجسم من حيث هو جسم، مانعاً عنه .

* مقدّمة أخرى *

«القوة الطبيعية لجسم ما، اذا حرّكت جسمها و لم يكن في جسمها معاوقة اصلاً فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول، بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة.» وهذه ثانية المقدّمات، و هي انّ القوة الجسمانية المُسمّاة بالطبيعة، اذا حرّكت جسمها و لا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة و ألا لم تكن الطبيعة طبيعةً لذلك الجسم، فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم و صغره تفاوت في القبول لما مرّ في المقدّمة الاولى، بل انّ عرض تفاوت، فهو بسبب القوة، فإنّها تختلف باختلاف محلّها على

للتحريك مثل قبول الاصغر»، و هذا في المقدّمة الاولى. فالقوة الطبيعية، اذا حرّكت جسماً، يكون قبول كلّ الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه، فان كان هناك تفاوت، لا يكون ألا من قبل الفاعل، اعني القوى، و هذا في المقدّمة الثانية. و التّفاوت الذي بين القوى على تناسب الاجسام في الصّغر و الكبر، لأنّها سارية فيها متجزئة بتجزئتها، و هذا في المقدّمة الثالثة. فلو تحرّك جسم بقوّته الطبيعية حركات غير متناهية، و تحرّك بعض ذلك الجسم بقوّته الطبيعية من مبدئ واحد، كان حركات البعض غير متناهية و حركة الكلّ اكثر وقع التّفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي. و ان كانت متناهية، يلزم تناهي حركة الكلّ ايضاً لأنّ نسبة حركة الكلّ الى بعض، نسبة قوّة الكلّ الى قوّة البعض، و نسبة قوّة الكلّ الى قوّة البعض، نسبة الكلّ الى بعض، و نسبة الكلّ الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي، فيكون نسبة الحركة الى الحركة، نسبة المتناهي الى المتناهي و قد فرضنا حركة الكلّ متناهية، هذا خلف، م.

ما سيأتى فى المقدمة الثالثة. و هناك يستبين ان التفاوت كما كان فى الحركات القسرية بسبب القوايل، لا غير، فهو فى الطبيعة بحسب الفواعل لا غير.

* مقدمة أخرى *

«القوة فى الجسم الاكبر، اذا كانت متشابهة للقوة فى الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر، تشابهت القوتان بالاطلاق، فانها فى الجسم الاكبر اقوى و اكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك و زيادة.»

و هذه ثالثة المقدمات، و هى ان القوى الجسمانية المتشابهة، تختلف باختلاف الاجسام، و تناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر و الصغر، لانها حالة فيها، متجزئة بتجزئتها و الفاظ الكتاب واضحة.

* اشارة *

«نقول: لا يجوز ان يكون فى جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم حركات بلا نهاية.»

لما فرغ من تقرير المقدمات، شرع فى المقصود و هو ما ذكره فى صدر الفصل.

فقوله: «و ذلك لان قوة ذلك الجسم، اكثر و اقوى من قوة بعضه لو انفرد.» اشارة الى المقدمة الاخيرة.

و قوله: «و ليس زيادة جسمه فى القدر تؤثر فى منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين و المحركين واحدة.»

اشارة الى المقدمة الاولى، و الى سبب الاحتياج اليها، و هو ان المعاوقه لو كانت فى الكبير، اكثر منها فى الصغير مع ان القوة فى الكبير ايضا اقوى منها فى الصغير، لكانت نسبة المتحركين و المحركين واحدة، لكن ليس كذلك لما مر فى المقدمة الاولى.

و قوله: «بل المتحركان فى حكم ما لا يختلفان، و المحركان مختلفان.»

إشارة إلى ما استبان في المقدمة الثانية، وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل، لا بسبب القوابل.

وقوله : «فان حُرَّكا جسميهما»^(١) من مبدئ مفروض، حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا.

تقرير البرهان بالاحالة على ما مرّ. وهو أنّه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير مُتناه. ويلزم منه تناهي الاقل - كما مرّ -

وقوله : «وان حرَّك الاصغر حركات متناهية، كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية، فكان الجميع متناهيًا.»

تتميم لهذا البرهان وأنما احتاج إلى ذلك، لأنّ اللازم ممّا مرّ، ليس ألا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر، لكن كان ذلك في الحجّة السابقة خلفاً، لأنّ القوّة الواحدة، اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلاً متناهيًا، ولم يكن ههنا خلفاً، لأنّ القوّة ليست بواحدة، بل أنما لزم المحال من حيث ذكره وهو أنّ تناهي حركات الاصغر، يقتضى تناهي حركات الاكبر ايضاً، لكونها على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مرّ في المقدمة الثالثة، فهذا تقرير ما في الكتاب .

واعلم أنا ذكرنا أنّ الشيخ يريدُ بيان امتناع كون القوى الجسمانيّة غير متناهية التحريك، فبيّنه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها، اعني الذي بالقسر، والذي بالطّبع من غير نهاية، لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوى الجسمانيّة الغير المتناهية محرّكة بالطّبع، اخصّ تناولاً ممّا يجب وذلك لأنّه لم يقدّر على امتناع صدور التحريك المتناهي عن قوّة حالة في جسم، لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة و النفوس الفلكيّة المنطبعة في اجسامها.

وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة، والتحريك بالطّبع الذي يُقابل التحريك بالقسر، يكون اعمّ من ذلك، لكونه متناولاً للتحريكات الصادرة عن

النّفوس النّباتيّة و الحيوانيّة مع أنّ اجسامها المركّبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبائع بساطتها على ما تبين فيما مرّ، وايضاً أكثر تلك النّفوس، ممّا لا ينقسم بانقسام محالّها لكون تلك المحالّ اجساماً آليّة.

فاذن، هذا البرهان كان اخصّ ممّا يجب، لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصّور الفلكيّة المنطبّعة في هيوليائها، مبدئاً للتّحريكات الغير المتناهية، اكتفى الشيخ بهذا البرهان المُشتمل على حصول مقصود. (١)

* تذهيب *

«فالقوّة المحرّكة للسّماء غير متناهية» (٢) و غير جسمانيّة، فهي مفارقة عقليّة.

١ - قوله: «اكتفى الشيخ بهذا البرهان المُشتمل على حصول مقصوده»، هذا البرهان أمّا يدلّ على حصول مقصوده، لو كانت حركة الفلك طبيعيّة، فان ارادة الفلك لا تنقسم بانقسامه، لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلاً فضلاً عن ارادة، بنسبة ارادة الكل، م.

٢ - قوله: «فالقوّة المحرّكة للسّماء غير متناهية»، ثبت ان في الوجود حركة غير متناهية و أنّها دورية. و الحركة الدّورية أمّا هي السّماوية، فالقوّة المحرّكة للسّماء غير متناهية و القوّة الجسمانيّة مُتناهية، ينتج أنّ القوّة المحرّكة للسّماء ليست قوة جسمانيّة، فيكون قوة مفارقة أمّا عقلاً و هو المطلوب، او نفساً. و النّفس المجرّدة المُفارقة أمّا يتحرّك جسمها لتحصيل الكمالات اللايقة بها و تحصيل الكمالات، أمّا يكون من موجود يكون الكمالات حاصلةً له بالفعل و هو العقل. فالقوّة المحركة للسّماء مفارقة عقيلة.

- فان قلت: ان اراد بالقوّة المُحرّكة للسّماء المُباشرة للحركة الّذي يصدرُ عنه الحركة، فهو قوّة جسمانيّة لا عقلايّة، وان ارادَ بها شيئاً آخر، فلا بدّ له من دلالة.

- فنقول: الدّلالة عليه عدم تناهي الحركات، لأنّ عدم تناهيها، ليس بحسب ذات القوّة المُباشرة لا متناع صدور الحركات الغير المُتناهية عن القوّة الجسمانيّة بحسب ذاتها، بل بحسب قوّة أخرى. و لا شكّ أنّها يجبُ ان يكون غير مُتناهية الأثار و أنّ استحالة صدور الحركات الغير المُتناهية عن القوّة الجسمانيّة بحسبها، فتلك القوّة ليست بجسمانيّة، بل مُفارقة.

نعم يرد ان يُقال: الدّليل لم يدلّ أنّاً على أنّ الجسم السّماوي متحرّك بالحركة الدّورية، و أمّا ان كلّ متحرّك بالحركة الدّورية فهو جسمٌ سماويّ فهو من باب ايهام العكس. و لم لا يجوزُ ان

و في بعض النسخ، فهي غيرُ جسمانية فهي مفارقةٌ عقلية.

قد بان فيما مضى، وجوب وجود حركة غير مُتناهية، وبان أنها لا تكون آلا دورية، و بان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية، فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية، و ثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدرُ عنها حركة غير متناهية، فانتجت المُقدّمتان ان القوة المحركة ليست بجسمانية، و ما ليس بجسماني، يكون مفارقاً. فاذن، هي مفارقةٌ و المفارقةُ اما عقلٌ او نفس.

و النفس المُفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فأنما تحاوله بخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل و آلا فلا احتاج لها الى التحريك فاذن هي مفترقةٌ في التحريك الى شيء يكون كمالاته موجودةٌ بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل، ذلك الشيء هو لعقل و لا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء، فاذن، القوة الاولى التي يصدرُ عنها تحريك السماء مفارقة عقلية.

• وهمٌ و تنبيهٌ •

«و لعلك تقول: قد جعلت السماء يتحركُ عن مفارق و قد كنت من قبل منعت ان يكون المُباشر للتحريك امراً عقلياً صرفاً، بل هو قوة جسمانية، فجوابك ان هنا الذي ثبت هو محرك أول، و يجوزُ ان يكون المُلاصق للتحريك قوة جسمانية.»

قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوزُ ان يكون عقلاً، بل هو قوة نفسانية جسمية. و ههنا حكم بأنه مفارق عقلي و ذلك يوهم مناقضة، فنبه على ان ذلك غير متناقض، لان الحكم بان المُباشر للتحريك، لا يجوزُ ان يكون عقلاً لا يُنافي

يكون في كرة الارض قوة محركة بالارادة و يكون الزمان مقدار حركتها؟ و اعلم ان المطلوب من هذه الفصول ليس اثبات العقل مطلقاً، بل اثبات ان للحركة السماوية غاية هي العقل و آلا لم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المُتناهية دورية، و لا الى ان الحركة الدورية سماوية. و لهذا صرح الشيخ فيما قبل بأنه ضرب آخر من البيان مناسب لما كنا فيه من اثبات الغايات للافلاك فاستنتج ههنا عدم تناهي القوة المحركة للسماء، م.

كون العقل مبدئاً من وجه آخر.

واعلم انَّ تحريك النفس تحريك فاعليّ، و تحريك العقل تحريك غائيّ، والغاية و ان كانت من حيث هي علّة لعلّيّة الفاعل مبدئاً بعيداً، فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير انتسابه الى سائر العلل مبدء قريب و به ينحلّ ما اشكل على الفاضل الشارح^(١) و هو انَّ المحرّك القريب، ان كان جسمانيّاً، فهو نفس و لاّ فهو عقل و لا وجه لكونها معاً، سببين.

* وهم و تنبيه *

«و لعلّك تقول: ان جاز ذلك فيكون مُتّناهي التّحريك، لا دائم التّحريك فيكون لغير هذه الحركة، فاسمع و اعلم أنّه يجوزُ ان يكون محرّك غير مُتّناهي التّحريك يحرك شيئاً آخر ثمّ يصدرُ من ذلك الآخر حركات غير مُتّناهيّة، لا على أنّها تصدر عنه لو انفرد، بل

١ - قوله: «و به ينحلّ ما اشكل على الفاضل الشارح»، لَمّا ذكر الشيخ: انّ المُلاصق للتّحريك، قوّة جسمانيّة و العقل محرّك اول، اعتراض الامام بأنّ الحركات الجزئية الغير المُتّناهيّة، انما يصدرُ عن العقل، او عن القوّة الجسمانيّة؟ فان صدرت عن العقل، فهو العلّة و ان صدرت عن القوّة الجسمانيّة، لم يكن العقل علّة لها. و الجواب انّ العقل علّة غائيّة، و القوّة الجسمانيّة علّة فاعليّة.

وايضاحه: انّ محرّك الفلك على الاجمال شيان: الاول، ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق و هو الَّذي يكون الحركة لاجله و الثاني، ما يحرك تحريك النفس للبدن و هو الَّذي يكون الحركة منه و ذلك المحرّك العقليّ، لا جاز ان يكون هو المباشر للحركة، فأنّه بعيدٌ عن التّغيّر و الاستكمال و المباشر للحركة متغيّرٌ مستكمل. فلا يكون الحركة منه، بل محرّكاً للفلك على سبيل التّعشق.

و اما محرّك الفلك على سبيل التّفصيل، فهو ثلاثة: بعيدٌ عقليّ يحركُ على وجه التّعشق، و قريبٌ مباشرٌ للحركة و وسطٌ و هو نفس مفارقة عن المادّة متعلّقة بالفلك على وجه التّدبير، و يكون لها تصوّرات كلية و جزئية، و تباشر من تصوّراتها الجزئية الّتي يحصل لها بمعاونة من قوّتها المتخيّلة هذه القوّة المتخيّلة، فيرسم صور الاوضاع الجزئية، و يحدث عنها الحركات الجزئية على الاستمرار. هكذا، يجبُ ان يحقّق مقاصد القوم، م.

على أنّه لا يزال، ينفعل عن ذلك المبدأ الأول، و يفعل.

و اعلم أنّ قبول الانفعالات الغير المُتناهية، غير التأثير الغير المُتناهى، و التأثير الغير المُتناهى على سبيل الوساطة، غير تأثير على سبيل المبدئية و أنّما يمتنعُ فى الاجسام أحد هذه الثلاثة فقط..»

معنى السؤال: أنّه ان جاز ان يكون المُباشر لتحريك السماء قوّة جسمانيّة، فتكون تلك القوّة مُتناهية التحريك لا دائمة التحريك، فتكون محرّكة لغير الحركة السّماويّة الدّائمة، هذا خلف.

و نَبّه على الجواب^(١) بأنّه يجوزُ ان يكون محرّك غير متحرّك عقليّ غير متناهى

١ - قوله: «و نَبّه على الجواب»، أى لا نُسلم أنّ المُباشر لتحريك السّماء، لو كانت قوّة جسمانية، كانت مُتناهية التحريك. و أنّما يكون كذلك، لو كان صدور الحركات الغير المُتناهية عنها على سبيل الاستقلال، و ليس كذلك، بل يتجدّد من العقل المُفارق فيها امور متّصلة غير قارة، و ينفعلُ بحسب ذلك انفعالات غير مُتناهية، و بواسطة تلك الانفعالات، يقوى على حركات غير مُتناهية. و أنّما قيّد الامور، الامور المتّصلة بكونها غير قارة، لأنّها لو كانت قارة، لزم بقاء الحركة بعينها.

و هيهُنا نظران؛ الأول، أنّ القول بتجدّد الامور من المُفارق و صدور الحركات الغير المُتناهية، بحسب ذلك تصريحٌ بأنّ الصّادر من الفلك، حركات متعدّدة، و قد تبين من قبل أنّ الحركات المُتعدّدة لا تحفظ الزّمان فيبينها تناقض.

بيان ذلك أنّه اذا صدر من الفلك حركات متعدّدة، فأمّا ان يكون بين كلّ حركتين حدّ هو بداية احديهما و نهاية الأخرى فهى الحركات الّتى تفعل حدوداً و نقطاً، فلا يحفظ الزّمان، و أمّا ان لا يكون بين تلك الحركات حدود، فحينئذٍ لا يكون حركات متعدّدة، بل حركة واحدة.

الثانى، أنّ التّحريكات، لا على سبيل الاستقلال، صورة النّقص، لأنّه لا يُمكن أن يقال: لو صحّ الدّليل، لم يجز التّحريكات الغير المُتناهية لا على سبيل الاستقلال، فإنّه اذا فرض كلّ القوّة يحركُ جسمًا لا على سبيل الاستقلال حركات غير مُتناهية من مبدئٍ مفروض و بعضها يحركُ، كذلك يكون تحريك البعض، اقلّ من تحريك الكل، فيكون متناهيًا.

و جوابه: انّ هذا، يتمّ لو امكن ان يستعدّ بعض القوّة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوّة و هو ممنوعٌ. و اعتراض الامام بوجهين: احدهما، أنّ الامور الحادثة فى النّفس الجسمانيّة، امورُ

التحريك، يحرك قوة حالة في جسم اى يتجدد منه فى تلك القوة امور متصلة غير قارة، ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية فى ذلك الجسم، لا على أنها تصدر عن تلك القوة لو انفردت، بل على أنها تنفعل دائماً عن ذلك المحرك العقلى، وتنفعل بحسب انفعالاتها تلك.

ثم زاد فى البيان، بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية، وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة. ويبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية، وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية، هو الثالث فقط.

واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة فى النفس الجسمية، لا يجوز ان تصدر عن العقل، فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز، فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع فى شىء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية، لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً.

والجواب: ان المتغياً مما يصدر عن الثابت، بسبب وجود الحركة الدائمة، والحركة لا

متغيرة و عندهم ان الثابت لا يكون علة للتغير، لامتناع تخلف المعلول عن العلة، فلا يكون معلولة للعقل وان جاز ذلك، فليجز اسناد الحركات الجزئية الى العقل.

و ثانيهما، لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية الفلكية بواسطة الانفعالات، فلم لا يجوز مثله فى ساير القوى؟ و حينئذ، لا يمكن القطع فى شىء من القوى الجسمانية، بانها لا تقوى على اعمال غير متناهية. فقله: «و حينئذ»، اشارة الى هذا الوجه، اى اذا جاز صدور الامور المتجددة فى النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع.

والجواب عن الاول، ان الحركة لا يجوز ان تصدر عن العقل، لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس، لا العقل، لانه ليس بمستكمل والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة، حتى يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما بعد الفرد من الاخرى؛ احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية، والاخرى سلسلة الحركات. فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة عن العقل و تلك الحركة الانفعالية، تعدها لاصدار حركة لاحقة. وهذا كما اذا قطعنا حداً من حدود المسافة واعتراض حداً آخر، شعرنا به وتخيلنا قطعة، فقطعناه، ثم تخيلنا قطع حداً آخر وهكذا، فكل حركة سابقة معدة لتخيّل وهو انفعال. وكل تخيل علة لحركة لاحقة، م.

توجد ألاً عند تجدد أحوال في محرّكها، منسوبة الى ارادة، او ميل طبيعيّ او قسريّ يكون كلّ حركة علّة لتجدّد حال و كلّ حال علّة لتجدّد حركة، فيتّصل التجدّدات في المحرّك و الحركات في المتحرّك.

فاذن، لا بدّ من محرّكٍ يتجدّد أحواله و ليس هو بعقل، و لمّا امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر، ثبت انتسابها الى نفس. و امّا احتمال كون القوى الجسمانيّة قويّة على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل، فليس بالزام على الشيخ، لانه عين ما صرح به، لكنّه لا يتصوّر فيما لا يستمرّ انفعالاته و افعاله.

• اشارة •

«فالمبدء المفارق العقلي، لا يزال يُفيض منه تحريكات نفسانيّة للنفس السماويّة على هيئات نفسانيّة شوقيّة تنبعث منها الحركات السماويّة على النحو المذكور من الانبعاث، و لانّ تأثير المفارق متّصل على أنّ المحرّك الاول، هو المفارق، لا يمكن غير هذا.»
فيه بيانٌ لكيفيّة صدور الاحوال المتجدّدة في النفس الفلكيّة عن العقل، و صدور الحركات بحسبها عن النفس، و هو غنيّ عن الشرح.

• استشهاد •

«صاحب المشائين قد شهد بانّ محرّك كلّ كُرة، يحركُ تحريكاً غير مُتناه، و أنّه غير متناهي القوة، و أنّه لا يكون تحريك غير المتناهي بقوة جسمانيّة، ففعل عنه كثيرٌ من اصحابه حتّى ظنّوا أنّ المحرّكات بعد الاول، قد تتحرّك بالعرض لانّها في اجسام و العجب أنّهم جعلوا لها تصوّرات عقلية، و لم يحضروهم أنّ التّصوّر العقلي، غير ممكن لجسم، و لا لقوّة جسم فهو غير ممكن لما يتحرّك بذاته، او يتحرّك بالعرض اى بسبب متحرّك بذاته. و انت ان حققت، لم تستجز ان تقول: أنّ النفس النّاطقة الّتي لنا، متحرّكة بالعرض ألاً بالمجاز و ذلك لانّ الحركة بالعرض، هي ان يكون الشّيء صار له وضع و موضع بسبب هو فيه، ثمّ يزول ذلك بسبب زواله عمّا هو فيه الّذي هو منقطع فيه.»

قد مرّ في بيان كثرة العقول، أنّ قوماً من المشائين، ظنّوا أنّ المُتشبّه به في جميع السماويّات واحد و أنّ المعقلم الاول، قد حكم في موضع بوحدته، و في موضع آخر بكثرتة.

و ذكرنا وجه كل واحد من قوله، فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية، هي نفوسها المنطبعة في اجسامها، و لزمهم القول بتحريكها بالعرض، لان الحال في المتحرك بالذات، يتحرك بالعرض.

و المحرك المتحرك، يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر^(١) و لا يتسلسل، بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك، من حيث هو محرك. قالوا: فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى، او العقل الاول، و سائر ما عدا ذلك

١ - قوله: «و المحرك المتحرك، يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر»، لانه اذا كان شئ محركاً متحركاً فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك، فان كان محركه نفسه، يلزم ان يكون فاعلاً و قابلاً و انه محال، و ان كان محركه غيره، فذلك المحرك ان كان متحركاً، يلزم احتياجه الى محرك آخر و هكذا، حتى ينتهي الى محرك غير متحرك.

قالوا: و ذلك المحرك هو المبدء الاول، او العقل الاول و ما عداه من المحركين متحرك و هذا الذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور المنطبعة، لانهم لما ذهبوا الى ان ما عدا المبدء الاول من محركات الافلاك، متحركة اما بالذات او بالعرض. و النفس و العقل، ليسا بمتحركين لا بالذات و لا بالعرض، فلا دخل لهما في تحريك الافلاك، فانحصر محركات الافلاك في القوى الجسمية.

و اعترض الشارح على هذا الكلام بقوله: و ذلك غير واجب، و تقريره ان يقال: لا نسلم ان كون المتحرك فاعلاً قابلاً معاً محال، فان من الجائز ان يكون محرك متحركاً من جهتين، فان القوة متحركة من جهة انها تنفعل من العقل: متحركة من جهة انها حالة في مادة، فكيف لا يكون محركها نفسها، و محرك المتحرك بالعرض، هو محرك المتحرك بالذات، لكن محرك المتحرك بالذات، اعني الفلك هو تلك القوة، فيكون محركها من حيث يتحرك بالعرض ايضاً هو نفسها، كما ان الطبيعة العنصرية متحركة و متحركة بالعرض و ليس محركها بالحركة العرضية الا ايها.

و اعلم ان الانسب ان يكون قوله: و هذا هو الذي حملهم على الاكتفاء مقدماً على الاعتراض، الا ان ذكره بعد التزييف، لما كان فيه نوع استحغار و استهزاء اخره عنه، و الواجب في قوله: فاذن هي عقول مفارقة، ان يقال: نفوس مفارقة، لما تقدم من اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية، م.

الواحد من المحرّكين متحرّك، أمّا بالذّات، و أمّا بالعرض و ذلك غير واجب، لأنّه يجوز أن يكون المحرّك غير متحرّك من جهة ما هو محرّك، و يكون متحرّكاً من جهة أخرى مثلاً من جهة كونه حالاً في مادّة و هذا هو الّذى حملهم على الاكتفاء بالصّور المنطبعة في موادّ الافلاك دون النفوس المفارقة و العقول، فردّ الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين: احدهما، قول المعلم الأوّل، فإنّهم يدّعون ملازمة مذهبه و ذلك أنّه صرّح بأنّ محرّك كلّ كُرّة يحركها تحريكاً غير متناه، و بأنّ التّحريك الغير المتناهي، لا يكون بقوة جسمانيّة و هذان القولان، ينتجان أنّ محرّك كلّ كُرّة، جوهر مفارق، لكنّ القوم المذكورين، قد غفلوا عن جمع القولين و انتاجهما.

و الثاني، اعترافهم بأنّ للنفوس السّماويّة تصوّرات عقليّة، هي مبادئ تشوّقاتها، و تقرير ذلك: أنّ التّصوّر العقلي، لا يُمكن أن يكون لجسم او قوّة جسم، لما مرّ في التّمتّ الثالث، و كلّ متحرّك بالذّات او بالعرض، لكنّ للمحرّكات السّماويّة تصوّرات عقليّة بزعمهم. فاذن، هي عقول مفارقة غير متحرّكة بالذّات و لا بالعرض.

ثمّ إنّ الشيخ ازال وهم من يظنّ أنّ النفوس النّاطقة متحرّكة بالعرض و تشبّه النفوس الفلكيّة بها، ببيان معنى الحركة بالعرض، و نفى ذلك المعنى عن النفوس النّاطقة، و جميع ذلك ظاهر.

و اعلم أنّ المحصّلين من المشائين، لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون، و أمّا يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم، يدلّ على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بـ«المبدأ و المعاد»، فإنّه قال بهذه العبارة: و الفيلسوف يضع عدد الكُرّات المتحرّكة على ما كان ظهر في زمانه و يتبع عددها عدد المبادئ المفارقة و الاسكندر يصرّح و يقول في رسالته الّتي في المبادئ: أنّ محرّك جملة السّماء واحد لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً، و أنّ كلّ كُرّة محرّكاً و مشوّقاً يخصّانه، و ثاسطيوس يصرّح و يقول ما هذا معناه: أنّ الاشبه و الاحقّ وجود مبدأ حركة خاصّة لكلّ فلك، على أنّه فيه و وجود مبدأ حركة خاصّة له على أنّه معشوق مفارق.

• اشارة •

«الاول ليس فيه حيثيتان لوحديته، فيلزم كما علمت ان يكون مبدأ لا لواحد بسيط،

اللهم بالتوسط و كل جسم، كما علمت مركب من هيولى و صورة، فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين، او عن مبدئ فيه حيثيتان، ليصح ان يكون عنه اثنان معاً، لانك علمت انه ليس و لا واحدة من الهيولى و الصورة علة للأخرى بالاطلاق، و لا واسطة بالاطلاق، بل تحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معاً، و لا يكونان معاً عما لا ينقسم بغير توسط، فالمعلول الاول عقل، غير جسم، و انت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة، و لا شك ان هذا المبدع الاول فى سلسلتها او فى حيزها العقلی.»

يريد ان المعلول الاول، لا يمكن ان يكون جسماً، بل هو عقل مجرد. (١)

١ - قوله: «يريد بيان ان المعلول الاول، لا يمكن ان يكون جسماً بل هو عقل مجرد»، قبل تقرير الدليل، لابد من تقسيم الموجود الى الجواهر الخمسة و العرض، فالموجود اما ان يكون فى موضوع و هو العرض، او لا فى موضوع و هو الجوهر، و الجوهر اما ان يكون حالاً فى جوهر آخر و هو الصورة، او محلاً و هو الهيولى، او مركباً من الحال و المحل و هو الجسم، او لا حالاً و لا محلاً، فان كان متعلقاً بالجسم، تعلق التدبير و التصرف، فهو النفس، و الا فهو العقل.

اذا ثبت هذا، فنقول: المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضاً، لان المعلول الاول، سابق على غيره و يمتنع سبق العرض على الجوهر، و لا جسماً و الا لزم صدور أمرين من الواحد الحقيقى، و لا صورة و لا هيولى، لما ثبت من امتناع ان يكون شئ واحد منهما علة للأخرى او واسطة، و لان تأثير الصورة موقوف على تشخصها و تشخصها موقوف على المادة، فلا يجوز تقدمها عليها و كذا المادة، لو كانت علة للصورة كانت فاعلة قابلة معاً و انه محال، و لا نفساً لان افعال النفس تحتاج الى المادة، لو كانت معلولاً او لا، فاما ان يصدر عنها شئ او لا، فان لم يصدر عنها شئ، لم ينتظم سلسلة الموجودات و ان صدر عنها شئ و قد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود المادة، فيكون المادة موجودة قبل وجودها و هو محال، فتعين ان يكون المعلول الاول، هو العقل.

و فيه نظر من وجوه: احدها، انا نختار انه لا يصدر من النفس شئ و لا نسلم عدم انتظام الموجودات و لم لا يجوز ان يصدر من المبدئ الاول، بشرط وجود النفس شئ آخر، هو آلة النفس، لابد له من دليل.

الثانى، ان قولكم: افعال النفس محتاجة الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك، فهو ممنوع، و ان اردتم ان بعضها كذلك، فهو لا يستلزم المطلوب. و يمكن ان يجاب بان المراد بالنفس، هو الذى يتوقف جميع افعالها على الآلة، فان العقل ربما يتوقف فعله و فيضانه على وجود المادة، بل

قال الفاضل الشارح: هذا الفصل، يشتملُ مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة، لاثبات العقول. و تقريرُ ما فى هذا الفصل:

انَّ المبدأ الاول، ليس فيه كثرةٌ لوحداثيته، كما بيّن فى النمط الرابع، فيلزم - كما علمت فى النمط الخامس - ان لا يكون مبدئاً الاً لواحدٍ بسيطٍ الاً بالتوسط، و كلّ جسم - كما علمت فى النمط الاول - مركّبٌ من هيولى و صورة، فيتضحُ لك انَّ المبدأ الاول لوجود الجسم، يكون مؤلفاً عن شيئين، او يكون وجود الجسم عن مبدئٍ فيه حيثيتان، ليصحَّ ان يصدرَ عنه الهيولى و الصورة معاً، لأنك علمت فى النمط الاول ايضاً: انه ليس و لا واحد منهما علّةٌ و لا واسطة مطلقة للأخرى، بل يحتاجان معاً الى علّةٍ توجد كلّ واحدةٍ منهما، فانَّ ايجاد المركّب مسبقٌ بايجاد أجزائه، أو توجد هما معاً، و لا يجوزُ ان يكون علّتهما القرية، شيئاً غير منقسم، فاذا المعلوم الاول جوهرٌ بسيطٌ ليس بجسم و لا جزء جسم و لا بنفس يتعلّق بجسم، بل هو عقلٌ محض، وانت فقد صحّ لك فى هذا النمط وجود عدّة عقولٍ متباينة الذوات هى مبادئ تحريكات الافلاك و لا شكَّ انَّ هذا المبدع الاول فى سلسلتها، اى هو ايضاً محرّك لفلک هو اوّل الافلاك، او فى حيّزها العقليّ ان لم يكن محرّكاً لفلک، اى يكون مشاركاً لهما فى التجرد و البرائة عن القوة.

* تنبيه *

«قد يُمكنك ان تعلم انّ الاجسام الكريّة العالية افلاكها و كواكبها، كثيرة العدد.»
هذا الفصل، مشتملٌ على اربعة مطالب، اكثرها ممّا مرّ بيانه، و لذلك وسمه بالتنبيه و انما جمعها ههنا تنبيهاً و تذكيراً على كثرة العقول؛ فلاوّل هو معرفة كثرة الاجرام العالية. و الثانى، معرفة كثرة محرّكاتهما، اعنى نفوسها.

و على استعدادها.

الثالث، لا نسلم انه اذا لم يكن المعلوم الاول النفس و لا الجسم و لا جزءاً منه، يكون هو العقل. و انما يكون كذلك، لو كان جميع كمالاته، موجودة فيه بالفعل. و جوابه انّ الموجودات الجوهرية، منحصرة فى الخمسة، فاذا لم يكن احد الاربعة، تعيّن ان يكون هو العقل و اما حصول جميع كمالاته بالفعل فيه، فلا يتم الاً بدليلٍ آخر، م.

و الثالث، معرفة كثرة متشوّقاتها، اعنى عقولها.

و الرابع، معرفة اختلافها الذاتيّة بعد اشتراكها في بعض الامور.

و في آخر الفصل، ترغيب على تعرّف عللها الفاعليّة، و وعد لبيان ذلك.

اما المطلوب الاول، فالتنظر فيه من العلوم الرياضيّة^(١) و لذلك قال فيه: «قد يمكنك ان تعلم»، و لم يشتغل ببيانه، و أنا أوردُ حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه اجمالاً، فاقول: الاجرامُ العالية، تنقسمُ الى كواكب و الى افلاك؛ اما الكواكب، فتقسمُ الى سيارات و الى ثوابت، و السّيارات سبعة، و الثوابتُ اكثرُ من أن تحصى. و قد رصد منها الف و نيف و عشرون كوكباً، و الطّريق الى معرفة وجود الكواكب، هو العيان لا غير، و الى معرفة سيرها و اثباتها هو الرّصد.

و اما الافلاك، فكثيرةٌ و الطّريق الى اثباتها، الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرّصد بعد تمهيد الاصول الحكميّة. و هي اسنادُ كلّ حركةٍ الى جسم يتحرّك بها بالذات، و يتحرّك ما يحتوى عليه بالعرض، و وجوب الاتّصال في الحركات الفلكيّة المستديرة البسيطة، و وجوب التشابه فيها، و امتناع الخرق و الالتئام على اجرامها.

و قد اختلف اهل العلم في عددها، اختلافاً لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كليّة يظهرُ منها حركةٌ واحدة، اما بسيطة او مركّبة، و الى جزئية تنفصل الكليّة اليها. فالقُدماء اثبتوا ثمانية افلاك كليّة، يُحيط بعضها ببعض، بحيث يماسُ مقرّ العالى محدّب السّافل، و يكون مراكز الجميع، مركزُ الارض واحدٌ منها و هو المحيط بالكلّ فلك الثّوابت، فانه ممّا لا بُدّ منه و ان كان كون الثّوابت على افلاك كثيرة ممكناً، و هذا الفلك هو ايضاً فلك البروج، و سبعة للسيّارات السّبعة على الضّدّ المشهور و ان كان فيه ايضاً خلاف.

و المتأخرون زادوا فلکاً آخر، غير مكوكبٍ يحرك الكلّ بالحركة اليوميّة، و جعلوه محيطاً بالكلّ. ثمّ انّ الفريقين، جعلوا الفلك الكلّي، لكلّ كوكبٍ منفصلاً الى اجسام كثيرةٍ يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولاً و عرضاً، و استقامةً و رجعةً، و سرعةً و

١ - قوله: «فالتنظر فيه من العلوم الرياضيّة»، فيه نظرٌ، لانّ البحث عن وحدة الاجسام و كثرتها، بحثٌ عن احوال الموجودات من حيث أنّها موجودة، فهو من الالهيات، و لعلمهم خصّصوا الوحدة و الكثرة بالاجرام العلوية، حتّى صار البحث عنهما في علم الهيئة، م.

بطاً، وبعداً وقرباً من الارض.

فمن غير المحصلين، منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالاً غير الكرة، كالقائلين بالمنشورات^(١) والخلق والدّفوف وامثالها، وجعلوها منضودة في جوّ مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلى.

ومنهم، من جعلها في حركاتها ايضاً مختلفة كالقائلين باسترخاء، اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة، وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة، هذا كله مع اختلافهم في اعدادها.

وامّا المحصلون الذي يلتزمون القوانين الحكمية، فقد اختلفوا ايضاً في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً وحركةً، والمعتم الاوّل، ذكر انّ عدد الجميع، يقرب من خمسين فما فوقه. والمتأخرون المتفقون لارصاد بطلميوس الفاضل، اثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج، مركزه مركز العالم، يُماسّ بمحده مقعر ما فوقه، وبمقعره، محدّب ما تحته، وهو فلكه الكلى المشتمل على سائر افلاكه الا القمر، فانّ ممثله المسمى بفلك جوزهره يحيط بفلك آخر له، يُسمّى المائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه، وفلكاً خارج المركز عن مركز الارض ينفعل عن الممثل او المائل يتماسّ محدّباهما ومقعرهما على نقطتين يسمّى الابدع عن الارض اوجاً، والاقرّب منه حضيضاً، وفلكاً آخر يسمّى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن خارج المركز، يُماسّ محدّبه سطحيه، على نقطتين يسمّى ابعدهما عن الارض ذرورة، واقربهما حضيضاً، ما خلا الشمس، فانّها تكتفى باحد الفلكين اعنى خارج المركز، او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر، بالقياس الى حركاتها، الا انّ بطلميوس رأى اثبات الخارج لها، اولى لكونه ابسط.

والكواكب الستة مركوزة في تداورها، بحيث تماسّ سطوحها سطوح التدوير على نقط، والشمس مركوزة في خارج المركز، وزادوا لعطارد فلكاً آخر، خارج المركز ايضاً،

١ - قوله: «كالقائلين بالمنشورات»، المنشور شكل مجسم يحيط به ثلاثة سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان، فقوله: الا القمر، يخرج ممثله، عن فلكه الكلى، فهو لا يكون فلكاً وكلياً ولا جزئياً، م.

فله فلكان خارجاً المركز، يشتملُ الممثلُ على احدهما، اشتمال سائر المُمثلات على امثاله و هو المُسمّى بالمدير.

و يشتملُ المدير على الثاني اشتمال المُمثل عليه و هو المسمّى بالحامل لفلک التدوير، اذ هو المُشتمل عليه، فيكون جميع الافلاك للكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين و عشرين، و مع الفلكين العظيمين اربعة و عشرين، عشرة منها موافقة المركز، لمركز الارض، و ثمانية خارجة المراكز عنه، و ستة افلاك تدوير يتحركُ الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة و يتحركُ ما دونه بحركته و يتحركُ فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة و يتحركُ ما دونها بها.

و لكل فلک من الباقية، حركة خاصة آلا المُمثلات الستة التي فوق القمر، فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين، فينتظم الرجعة و الاستقامة و السرعة و البطء و القرب و البعد، بحركات الافلاك الخارجة المراكز و التدوير، و يتركبُ حركات الكواكب المُختلفة الطويلة، من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة.

و بقيت الحركات العرضية الموجودة، لتدوير الخمسة المُتَحَيِّرة و بعض اختلافات الخمسة و القمر و الحركة، لا مقتضية لتناقض البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقض حقيقةً محتاجة الى اثبات اجرام آخر، تتحرك بها.

و قد اشار الشيخ و غيره من الحكماء و المهندسين، الى عددٍ من الافلاك، ينبغي ان ينسب مضافة الى ما سبق، لاجل هذه الحركات، آلا ان الآراء، لم تتفق بعد على ذلك اتفاقاً على ما سبق ذكره، فهذا هو القول المُجمل في عدد الافلاك.

قوله : «و يلزمك على اصولك ان تعلم، ان لكل جسم منها، كان فلکاً محيطاً بالارض، موافقُ المركز، او خارج المركز، او فلکاً غير محيط مثل التدويرات، او كوكباً شيئاً هو مبدء حركة مستديرة على نفسه، لا يتميزُ الفلك في ذلك عن الكواكب، و ان الكواكب تنتقلُ حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها، لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك. و يزيدك في ذلك، بصيرة انك اذا تأملت حال القمر، في حركته المضاعفة و اوجيه و حال عطارد و اوجيه، و انه لو كان هناك انخراقٌ يوجبه جريان الكواكب، او جريان فلک تدويره لم يعرض ذلك كذلك.»

وهذا هو المطلوب الثاني، وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال: «و يلزمك على اصولك».

واعلم، أنهم اختلفوا ايضاً في محرّكات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة. فذهب فريق الى ان كلّ كوكب منها، ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد، ذي نفس واحدة، تتعلّق بالكواكب اولّ تعلّقها وبافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما تتعلّق نفس الحيوان بقلبه أولاً، وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه، فالقوة المحركة مُنبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية بعد ذلك. وعلى هذا التقدير، تكون النفوس الفلكية تسعاً؛ اثنتان للفلكين العظيمين، و سبعٌ للسيّارات وافلاكها.

وذهب الباقون، الى ان كلّ فلك من الافلاك المذكورة ونفس محرّكة اياه، وكذلك كلّ كوكب. وقد اثبتوا للكواكب ايضاً حركات وضعيّة على انفسها، كما اثبتوا لافلاكها، فانّ حكمها في وجوب، اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد. وهذا شيء محسوس فيما فوق القمر.

اما القمر، فان لم يكن محوّه خالاً يترائي فيه بالانعكاس، كما ترى من الهالات وقسّى قزح، او اجساماً موجودة واقعة بحذائه، بل كان شيئاً موجوداً فيه ثابتاً في جميع الاوقات على حالة واحدة لم تكن له حركة استدارة، لكنّ الحُكْم القطعيّ فيه مشكل.

والاظهر أنّه لا يكون شيئاً موجوداً فيه لوجوب بساطته وامتناع تغييره عن وضعه الطبيعيّ، فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعاً. والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله: «انّ لكلّ جسم منها فلکاً كان او كوكباً شيئاً هو مبدء حركة مستديرة على نفسه، لا يتميّز الفلك في ذلك عن الكواكب». ويؤكدّه ما ذكرناه قبل، من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير، والكواكب مختصة في الابداع، بصور كمالية زائدة على صور المُمثّلات.

ثمّ انّ الشيخ نفى الوهم المذهب اليه، عند العوام وهو انّ الكواكب تتحرّك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه. فانّ القول بتكرّرات الحركات المُقتضى لتكثّر المحرّكات، مبنّى عليه. وانما نفاه بشيئين:

احدهما، البرهان الكلّي المتقدّم، وهو امتناع الخرق والالتزام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطّبع، واليه اشار بقوله: «وانّ الكواكب، تنتقل حول الارض»، الى

قوله: «لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك».

و الثاني، برهانٌ حدسيّ و هو أنّ الرّصد و الاعتبار، يدلّان على موافاة مركز تدوير القمر اوجهه في كلّ دورة مرّتين و هو عند كونه في الاجتماع و الاستقبال، و حضيضه ايضاً مرّتين و هو عند كونه في تريعيّ الشّمس، و كذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجهه في كلّ دورة مرّتين؛ حدهما، عند كونه في تاريخنا هذا في أوّل العقب بالتّقريب، و الثاني، عند كونه في أوّل الثور، ألا إنّ اوجه العقريّ، يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري، بخلاف القمر. فإنّ اوجهه مُتساويان، و موافاته حضيضه ايضاً مرّتين على التّساوي و هو عن كونه في أوّل بُرجي السرطان و الحوت.

فاذن، لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة، بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده، لم يعرض ذلك كذلك. و الوجه في القمر، هو أنّ حامل تدويره، يتحرّك الى توالي البروج، كلّ يومٍ اربعة و عشرين جزءاً و كسر جزء من ثلاث مئة و ستين جزءاً من المحيط و يحمل التدوير معه، و المائل يتحرّك بحركته و حركة المُمثل جميعاً الى خلاف التّوالي احد عشر جزء و كسراً و يحمل الحامل معه. فيذهب اقلّها بمثله من اكبرهما قصاصاً لاختلاف الجهتين و تبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاوّل، ثلاثة عشر جزءاً و كسراً.

و التّقديرُ الالهي، قد اقتضى ان يكون مركزُ التدوير عند موافاة^(١) الشّمس في اوج الحامل، فاذا تحرّك الفلكان من موضع الموافاة، حركتهما المذكورتين صار الاوج ممّا يلي احدُ جانبي الشّمس، على بعد احد عشر جزءاً و كسراً من ذلك الموضع، و مركز التدوير ممّا يلي الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزءٍ منه، و تحرّكت الشّمس بحركتها الخاصّة بها قريباً من جزءٍ الى الجهة الّتي يلي المراكز منه ايضاً، و كانت الشّمس متوسطة بين الاوج و مركز التدوير على بُعدين متساويين كلّ واحدٍ منهما اثني عشر جزءاً و كسراً و مجموعهما هو بُعد مركز التدوير من الاوج.

و لكون ذلك البُعد، ضعف بعد المركز عن الشّمس، سُمّي به «البُعد المضاعف»، و سميت حركة الحاصل بذلك القدرُ به «الحركة المضاعفة». و هكذا يوماً بعد يوم، حتّى اذا

صار بعد المراكز عن الشمس ربع دور، وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضاً ربعاً و كان بين الاوج و المركز، نصف دور، وافى المركز مقابلة الاوج، اعنى الحضيض، و اذا صار بعد المراكز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر، فوافاه فى استقبال الشمس، و كذلك فى التربيع الآخر، فاذن المركز يُوافى الاوج فى الاجتماع و الاستقبال و الحضيض فى التربعين.

وامّا عطارد، فلما كان له فلكان خارجاً المركز، اعنى المُدير و الحامل و اوج المُدير، يتحرّكُ بحركة المُمثل البطيئة المُنتهية فى زماننا، الى اوّل العقرب، و كان المُدير متحرّكاً بالحامل على خلاف التوالى، قدر مسير الشمس، و الحامل مُتحرّكاً بالتدوير على التوالى ضعف ذلك.

و كان التّقدير الالهى، مقتضياً ان يكون مركز التدوير فى الاوجين معاً، و جب اذا تحرّك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف مسير الشمس و عن اوج المُدير بعد ذهاب اقلّ الحركتين بمثله، من الاكبر قصاصاً، مثل مسيرها، و البعد بين الاوجين مثله. فيكون اوج المدير متوسطاً بين اوج الحامل و مركز التروير، حتّى اذا صار بعد المركز عن اوج المُدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر، فوافاه المركز عند حضيض المدير.

و لاجل ذلك، كان المركزُ فى هذا الاوج، اقرب الى الارض ممّا كان فى الاوجين معاً، و يكون اقرب ما يكون المركز من الارض فى موضعين، متساويى البعد عن الاوجين المُتقابلين، و يكونان لا محالة الى الاوج الادنى، اقرب منهما الى الاوج الابعد. وهما اوّل السرطان و الحوت، فانّهما على التثليث من الاوج الابعد و على التسديس من الاوج الادنى.

فهذا حال القمر و عطارد فى اوجيهما، اى فى وصولهما الى اوج الحامل مرّتين فى دورة واحدة. و ذلك ممّا يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها، فاذن لا يقعُ خرق اجرام الافلاك.

و انكر الفاضل الشارح^(١)، جواز كون الجسم الواحد متحرّكاً بحركتين مُختلفتين قال:

١ - قوله: «و انكر الفاضل الشارح»، لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفى حركة الكواكب

بنفسها في الفلك، ان موازاة مركز تدويري القمر و عطارد، اوجيهما في كُلّ دورةٍ مرتين انما تتصوّر لو كان لمركز التدوير حركتان حركة على التوالي، وحركة على خلاف التوالي، فلو كان المتحرّك هو الكواكب، او فلك التدوير نفسه، لم يكن كذلك، لامتناع ان يتحرّك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفين دفعةً واحدة.

اعترض الامام بان هذه الدلالة، انما تستقيم، لو امكن ان يتحرّك الجسم الواحد حركتين مختلفتين، لكنّه غير ممكن، لان الحركة الى جهة، تستلزم الحصول فيها، فلو تحرّك الى جهتين، يلزم حصوله فيهما دفعةً واحدةً و أنّه محال.

و توجيه الجواب: انا لا نسلّم انّ جسماً واحداً لو تحرّك الى جهتين، يلزم حصوله فيهما. و انما يلزم لو كان حصوله في جهةٍ بحسب حركتين، و ليس كذلك، بل بحسب حركةٍ واحدةٍ حاصلةٍ من الحركتين. فانّ الحركتين اذا كانتا الى جهةٍ واحدةٍ حصلت حركة واحدةً مساوية لمجموعهما، و ان كانتا الى جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل احديهما على الأخرى، و ليس يلزم ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد تكون مركبة و حصول الجسم في الجهة، انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة، لا بحسب الحركتين، و تحقّق الموضع، يتحقّق الحركة بالعرض، فنقول: لا شك انّ المتحرّك بالعرض، يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة، فانّ الجالس في السفينة، عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتّى ينتقل من مكان، كما ينتقل السفينة من مكانها، انا انّ الفرق، انّ حالته المخصوصة بسبب حالة غيره، يتبدّل اوضاعه و ايونه، لتبدّل اوضاعه و ايونه، و ايضاً للمتحرّك بالذات توجهاً الى الجهة، اعني ميله اليها، سواء كان ميلاً طبيعياً او قسرياً او ارادياً، و هذا الميل، لا يوجد في المتحرّك بالعرض.

فانّ واحداً منا، لو تحرّك و معه حجر، فلا شك انّ ذلك الحجر، ينتقل الى موضعنا، لكن تلك الحركة، صدرت عارضة لنا عن ارادة و لا ارادة في الحجر. فمبدئ الحركة موجود في المتحرّك بالذات، دون المتحرّك بالعرض. ثم لا يستراب في ان الحركة بالعرض، ليست مانعة للحركة بالذات، فجاز ان يكون المتحرّك بالعرض متحرّكاً بالذات، كما ان راكب السفينة، يتحرّك ايضاً سواء كان الحركتان الى جهةٍ واحدةٍ او الى جهتين.

لكن هيهنا شكٌ و هو انا اذا فرضنا دائرتين محيطيتين، احديهما حاوية للأخرى و هما متحرّكان بالخلاف على محورٍ واحدة، حركة واحدة، و على الدائرة المحوية نقطة في وسط السماء، على نصف النهار، فتلك النقطة، لا بُدّ ان يكون دائماً على نصف النهار، لانّ المحوى، ان حركتها الى

لأنَّ الانتقال الى جهةٍ يلزَمُ منه الحصول في تلك الجهة، فلو انتقل الى جهتين، لزم حصوله دفعةً في جهتين، سواء كان الانتقال بالذَّات، او بالعرض، او بهما.
ثم قال:

لا يُقال: انا نرى الرّحى، تتحرّك الى جهةٍ والنملة عليها الى خلافها، لاثنا نقول: لم لا يجوزُ ان يكون للنملة وقفةٌ حال حركة الرّحى وللرّحى وقفةٌ حال حركة النملة؟ وهذا وان كان مستبعداً، لكن الاستبعاد عندهم، لا يُعارض البرهان.

والجوابُ انّ الجسم الواحد، لا يتحرّك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان، بل يتحرّك حركةً واحدةً يتركّب منهما، فانّ الحركات، اذا تركّبت وكانت الى جهةٍ واحدة، حدثت حركة تساوى مجموعها، وان كانت في جهتين متضادّتين احدثت حركة

جهة الشرق درجة، فقد اعادها الحاوى الى جهة الغرب، مع انّ تلك النّقطة لما كانت من نقطة الدائرة المحوية و ساير نقاطها، يقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة، فلا بُدّ ان تكون تلك النّقطة في جهة الشرق تارةً وفي جهة الغرب أخرى.

ومن الفضلاء، من سمعته يقول في حلّ هذا الشك: انّ لكلّ متحرّك، حركتان: حركة حقيقية و هي قطع المسافة التي يتحرّك عليها، و حركة اضافية، اى بالاضافة الى اى نقطة فرضت، خارجة عن المسافة و هي زاوية لمسافة حركتها عندها و نقطة المحوى و ان كانت له حركة في نفسها، لا يحدث زاوية بالنسبة الى النّقاط الخارجة عن مدارها، لانّ موضعها يتحرّك بالخلاف حركة مساوية لها، ولهذا لا يرى الا ساكنة، و للفكر فيه مجال.

ومّا يوضح الجواب عن اشكال الامام، انّ الحركة الى جهة، انما يستلزم الحصول فيها لو كانت وحدها، فاذا كانت مع حركةٍ أخرى، فالحصولُ في الجهة، انما هو بحسب تركب الحركتين، حتّى انّ كلّاً من الحركتين، لو تجرّدت عن الأخرى، كانت متوجّهةً الى الجهة المتوجّهة اليها. فاذا فرضنا واحداً على خشبةٍ هي مئة ذراع مثلاً و هو و الخشبة يتحرّكان بالخلاف، تحركاً متساوياً، فاذا كان رأس الخشبة موازياً لنقطة انتقل الخشبة من تلك الموازاة - مثلاً - ذراعاً، تحرك الشخص من رأس الخشبة ايضاً ذراعاً و الموازاة باقية كما كانت، و هكذا حتّى يتحرّك الخشبة مئة ذراع و الشخص الى آخرها، و اما لو تحرك الخشبة فقط، او كانت حركة الشخص فقط، لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة، فلا انتقال هناك للشخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين، م.

مساوية، لفضل البعض على البعض، او سكوناً ان لم يكن فضلاً، وان كانت فى جهات مختلفة، احدث حركة مركبة الى جهة يتوسط تلك الجهات على نسبتها، وذلك على قياس سائر المُمترجات.

فاذن، الجسم الواحد، لا يتحرك من حيث هو واحد الاً حركة واحدة، الى جهة واحدة، الا ان الحركة الواحدة، كما تكون مُتشابهة، فقد تكون مختلفة، وكما تكون بسيطة، فقد تكون مركبة. وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة، مركبة ولا ينعكسان. و الحركات المختلفة، يكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات، والى غيرها بالعرض. ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات، بل لو كان فيها ما هى بالقياس اليه بالذات، لكانت احديهما فقط. واذا ظهر ذلك، فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركاً بحركتين حصوله دفعة فى جهتين، ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شىء مستبعد، فضلاً عن محال.

قوله: «و تعلم انها كلها فى سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد و تعلم انه ليس يجوز ان يقال: ما رُبما، يقال ان السافل معشوقه الخاص هو ما فوقه.»
و هذا هو المطلوب الثالث و هو معرفة كثرة العقول.

فان اختلاف الحركات، يقتضى اختلاف مبادئها المُتشوقة - كما مر - و انما يُثبت ذلك، بعد ابطال القول بان الفلك السافل، انما يتحرك شوقاً الى الفلك العالى كما مر. و القائلون به، يجعلون اول الافلاك فلكاً ساكناً متشوقاً غير مشتاق، ينقطع به الاشتياق و هذا الرأى مما مال اليه ابوالبركات البغدادى، واسنده الى بقراط، من القدماء و انما عبّر الشيخ عنه بقوله: «ما رُبما يقال»، اشارة الى انه مذهب لقوم.

ولما تقدم ابطال هذا الرأى فى الفصل الثانى عشر من هذا النمط، لم يتعرض ههنا لذلك، و اذا ثبت انها انما تتحرك شوقاً الى متشوقاتها المجردة، لا الى الاجسام المحيطة بها، فعلى مذهب القائلين بنفوس، تسعة تكون العقول المتشوقة ايضاً تسعة: عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون و الفساد الذى يسمونه العقل الفعال، و على المذهب الذى ذهب الشيخ اليه، يكون عددها عدد الافلاك و الكواكب بزيادة واحدة. و اعلم ان العدد المُثبت بالدليل، هو ما يقطع بان العقول، ليست اقل منه، و اما كونها اكثر

منه، فمن المحتمل اذ لم يدلّ على امتناعها دليلٌ.

قوله : «تعلم أنّها لم يتخلف اوضاعها و حركاتها و مواضعها بالطّبع الّا و ليست من طبيعة واحدة، بل هي طبائع شتى و ان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبائع العنصريّة طبيعة خامسة.»

و هذا هو المطلوبُ الرَّابِع و هو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها، و الشيخ استدلّ على ذلك باختلاف الاوضاع و الأيون و الحركات الّتي هي مقتضيات الطبائع كما تقدّم بيانه. فاذن، هي مختلفةٌ بالانواع و كلّ نوع منها لا يوجدُ الّا في شخص واحد، و يجمعُها معنى مشترك يقتضى اشتراكها في استدارة الاشكال و الحركات، و امتناع زوالها عن الأيون و الاشكال و ذلك المعنى طبيعة عامّة هي مبدأ جنس يشتمل عليها و هي الّتي تسمّى بالقياس الى الطبائع العنصريّة طبيعة خامسة.

قوله : «فيبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضاً سبباً قريباً للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة؟ و من هيئنا توقع متّاً ببيان ذلك.»
هذا هو الحثّ على تعرّف المبادئ الفاعليّة لهذه الاجرام، اهي اجرامٌ مثلها، ام جواهر مفارقة؟ و الوعدُ لبيان ذلك.

• هداية •

«اذا فرضنا جسماً يصدرُ عنه فعل^(١)، فإنّما يصدرُ عنه اذا صار شخصه ذلك الشّخص

١ - قوله: «اذا فرضنا جسماً يصدرُ عنه فعل»، لتقرير هذا البرهان طريقتان:

احدهما، طريقُ المعيّة، و تحريره على محاذاة ما في الكتاب: انّ الحاوى، لو كان علّةً للمحوى، لكان حال المحوى، مع الحاوى الامكان، لانّ وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب العلّة و وجودها، فلا يكون وجوب المعلول، مع العلّة، بل الّذى يكون معه، هو امكانه، لكن وجود المحوى، مع عدم الخلاء.

فلمّا كان وجود المحوى، غير واجبٍ مع وجوب الحاوى، فلا يخلو امّا ان يكون عدم الخلاء

واجباً مع وجوب الحاوى، او غير واجب. فان كان واجباً مع وجوب الحاوى، كان المحوى واجباً مع وجوب الحاوى. وقد ثبت امكانه، هذا خلفاً، وان كان غير واجب مع وجوب الحاوى، فهو ممكن فى نفسه، وأنه محال. وليس هذا الطريق الآ قياساً استثنائياً، هكذا لو كان الحاوى علةً للمحوى، كان المحوى معه ممكناً، والتالى باطل فالمقدم مثله، اما الملازمة، فلان وجوب المعلول، بعد وجوب العلة، فحاله معه الامكان لا محالة، واما بطلان التالى، فلان عدم الخلاء مع وجود المحوى على ذلك التقدير، فلو كان المحوى ممكناً مع الحاوى، كان عدم الخلاء ايضاً ممكناً، و هو محال. والشارح لم يشرح المتن، الا بهذا الطريق وبناء على ثلاث مقدمات:

احديها، ان الجسم، لا يكون علة موجدة الا بعد كونه شخصاً، لانه ما لم يتشخص، لم يوجد وما لم يوجد، لم يوجد. ولو اطلق هذه المقدمة غير مقيد بالجسم، كان اولى لعدم اختصاص الكم بالجسم. فان كل شئ يفرض، يمتنع ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها، سواء كان جسماً او غيره.

وثانيها، ان وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب علة و وجودها، ضرورة ان العلة تجب اولاً ثم توجب، فيجب المعلول، فقد وجبت العلة و لم يجب المعلول بعد، وكل ما لم يجب و يكون من شأنه الوجوب، فهو ممكن، فيكون حال المعلول، مع العلة الامكان.

و ثالثها، ان الشئين، اذا كانا بينهما معية تلازمية لا يتخالفان فى الوجوب و الامكان، لانه لو وجب احدهما و امكن الآخر امكن انفكاكهما، فلا تلازم بينهما. و تركيب الدليل بعد هذا ظاهر، لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب و معلوله، فانهما يتخالفان بالوجوب و الامكان مع تلازمهما.

- لا يقال: ليس مقدمة البرهان، عدم اختلاف المتلازمين فى الوجوب مطلقاً، بل المقدمة عدم اختلافهما فى الوجوب مع ثالث، فانه لو وجب احدهما مع الثالث و لم يجب الآخر معه، امكن انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة، فلا تلازم بينهما و على هذا لا نقض.

- لاتا نقول: الدلالة مشتركة، فكما لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع الثالث فى الوجوب و الامكان، كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما فى انفسهما، ضرورة انه لو وجب احدهما و لم يجب الآخر مع وجوبه، امكن انفكاك احدهما عن الآخر، فالمراد ليس الا وجوب عدم الاختلاف مطلقاً، سواء كان مع الثالث او فى حد انفسهما، يشهد بذلك اطلاق الشرح.

ويمكن أن يُجاب عن النَّقض، بأنَّ المراد بالوجوب، ما هو أعمُّ من الوجوب بالذَّات أو بالغير، و المراد بالامكان، صرف الامكان، ما لم يخرج الى الوجوب والوجود. ومن الظَّاهر أن شئيين، إذا كانا مُتلازمين، فكلُّ واحدٍ منهما، إذا وجب وجب الآخر مطلقاً، فإنَّه لو بقي على صرافة الامكان، تحقَّق الانفكاك بينهما قطعاً، فهذا هو المستعمل في البرهان، فإنَّ عدم الخلاء، لمَّا كان مع وجود المحوى معيَّةً تلازميَّةً وكان عدم الخلاء واجباً مع وجوب الحاوى، يلزم أن يكون وجود المحوى ايضاً واجباً مع وجوبه، لكنَّه باقٍ على صرافة الامكان.

- فان قلت: كما وجب أن لا يتخالف المُتلازمان في الوجوب مطلقاً، وجب أن لا يتخالفا في الوجوب بالذَّات ايضاً، فإنَّه لو وجب احدهما بالذَّات والآخر واجب بالغير، لامكن ارتفاعه و امتنع ارتفاع الواجب بالذَّات. ومن البين أنَّ الشَّيئين إذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر، امكن الانفكاك بينهما، فلا تلازم كما إذا تحقَّق الانفكاك.

- فنقول: امكان ارتفاع الآخر نظراً الى ذاته، أنما يقتضى جواز الانفكاك، لو امكن ارتفاعه نظراً الى الأوَّل، فليس كذلك، فإنَّ وجوب المعلول، مرَّتَّبٌ على وجوب العلة.

وعندى، أنَّ هذه المقدَّمة مستدركة في البرهان، اذ يكفي أن يُقال: لو كان الحاوى علَّةً للمحوى، لتقدَّم بالوجوب عليه، فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد، لكن المحوى هو الَّذى يملأ مقعر الحاوى، فاذا لم يجب وجود المحوى، لم يجب ملاء مقعر الحاوى، واذا لم يجب ملاء مقعر الحاوى، لم يجب عدم الخلاء بالضرورة و سيبين الشَّيخ، لزوم الخُلف، بمجرد هذه المُقدِّمات في جواب السَّؤال الأوَّل، من غير احتياج الى تلك المقدَّمة.

وأمَّا قوله ههنا: وجود المحوى وعدم الخلاء معاً، فالمراد بالمعيَّة، المعية في الوجوب وعدمه، لا في الوجود والعدم، كما تخلَّيه شارحون، فليس المراد أنَّ وجود المحوى، إذا لم يجب، لم يجب عدم الخلاء، و بينه بأن عدم الخلاء، متى وجب، وجب وجود المحوى. فإنَّ وجوب عدم الخلاء، إذا استلزم وجوب المحوى، كان عدم وجوب المحوى، مستلزماً لعدم وجوب عدم الخلاء، بحكم عكس النَّقيض.

- لا يُقال: لو صحَّت الدَّلالة، يلزم أن لا يكون للحاوى وجوب و وجود، لأنَّه لو كان للحاوى وجوب و وجود، فلا يخلو أمَّا أن يكون معه وجوب المحوى، او امكانه و اياً ما كان، يكون مع وجوب الحاوى، امكان المحوى: أمَّا على تقدير الامكان فظاهراً، و أمَّا على تقدير الوجوب، فلأنَّه لا يكون واجباً لذاته، بل واجباً لغيره، و الوجوب بالغير، مستلزمٌ للامكان، و معيَّةُ الملزوم،

المعيّن، فلو كان جسمٌ فلكيّ علّةً لجسم فلكيّ يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلّة وجدتها الامكان، واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلّة وجوبها، ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معاً فاذا اعتبرنا تشخّص الحاوى العلّة كان معه للمحوى امكان لانّ تشخّص العلّة متقدّم فى الوجود. والوجوب على تشخّص المعلول، فلا يخلوا اما ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه، او غير واجب مع وجوبه، فان كان واجباً مع وجوبه، كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه وقد بان أنّه يكون ممكناً مع وجوبه، وان كان غير واجب، فهو ممكن فى نفسه واجب بعلّة، فالخلاء غير ممتنع بذاته، بل بسبب وقد بان أنّه ممتنع بذاته، فليس شىء من السماويات علّة لما تحته وللحوى فيه.

قال الفاضل الشارح: هذا الفصل مع خمسة فصول بعده، يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول، وهى ان تبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللاً لشيء من الاجسام، يلزم منع ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول - تعالى - علّة لها، لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مرّ. فاذن، عللها مفارقات بعد الاول وهى العقول.

مستلزماً لمعيّة اللازم، فيكون مع وجوب الحاوى وجوده امكان المحوى، فلا يجب وجود ما يملأه، فيلزم امكان الخلاء.

- لانا نقول: لا نسلم استلزام معيّة الملزوم، لمعيّة اللازم، واما يكون كذلك، لو لم يكن اللازم، متقدّماً على الملزوم، لكنّ الامكان متقدّم على الوجوب والمتقدّم على المعلول، لا يجب ان يكون معه وهو ظاهر.

الطريق الثانى، فى تقرير البرهان، طريق التقدّم والتأخر، وهو ان يقال: لو كان الحاوى علّة للمحوى، لزم ان يكون عدم الخلاء ممكناً، والتالى باطل. بيان الملازمة انّ الحاوى، يكون متقدّماً بالذات على المحوى حينئذٍ والمحوى مع عدم الخلاء والمتقدّم على الشىء متقدّم على المعلول، فيكون عدم الخلاء شيئاً متأخراً عن الحاوى، والمتأخر عن الشىء، موقوف على ذلك الشىء، وكلّ موقوف على الشىء، ممكن لذاته، فيكون عدم الخلاء ممكناً، وانه محال. وهذا الطريق، غير مطابق لما فى المتن، لخلوه عن معيّة امكان المحوى والحوى، واحتياجه الى ان ما مع المتأخر، متأخراً، م.

اقول: والمقصود من هذا الفصل، بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية، علّة للبعض. ولما كانت الاجسام العالية مُنقسمة الى حاو ومحوى وكانت علّة الحاوى على تقدير الجواز اقرب الى الوهم، قدّم بيان امتناعها.

واعلم انّ البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم، او عتّا يحلّ فى جسم على الوجه العام على ما سيأتى، لكن لما كان لبيان امتناع كون كلّ جسم حاو علّة لمحويّة طريق خاصّ وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدّم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فانّ سلوك الطّرق الخاصّة احوج الى الهداية من سلوك الشّوارع العامّة، وهذه الطّريقة مبنية على ثلاث مقدّمات:

احدها، انّ الجسم لا يُمكن ان يكون علّة موجودة لشيءٍ آلا بعد صيرورته شخصاً معيّناً، فانّ الطّبائع النّوعيّة مالم تكن اشخاصاً معيّنة، لم توجد فى الخارج. والثانية، انّ العلّة لما كانت متقدّمة بالذّات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه مُتأخّرين عن وجود العلّة، فان اعتبر المعلول مع وجود العلّة كان حاله حينئذٍ الامكان، لانه لم يجب بعد، وكلّ ما لم يجب و كان من شأنه ان يجب، فهو ممكن. والثالثة، انّ الشّينين اللّذين يكونان معاً لا معيّة المصاحبة الاتّفاقيّة، بل معيّة بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر، فانهما لا يتخالفان فى الوجوب و الامكان لانّ تخالفهما فى ذلك يقتضى امكان انفكاكهما.

و تقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدّمات، بان يُقال: لو كان الحاوى، علّة للمحوى لسبقه متشخصاً لما بيّناه فى المقدّمة الاولى، و حينئذٍ كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفاً بالامكان لما بيّناه فى المقدّمة الثّانية، و لكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى امرٌ يقارنُ اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يُمكن انفكاكه عنه، فاذن يلزم ان يكون هو ايضاً مع وجود الحاوى المتشخص ممكناً لما بيّناه فى المقدّمة الثّالثة؛ لكنّه فى جميع الاحوال واجبٌ وآلا لكان الخلاء ممكناً، لكنّه ممتنع لذاته، هذا خلف، فاذن، الحاوى ليس بعلة للمحوى.

واعلم انّ قولنا: الخلاء ممتنع لذاته^(١)، ليس معناه انّ للخلاء ذاتاً هى المُقتضية

١ - قوله: «واعلم انّ قولنا الخلاء ممتنع لذاته»، يُريد تحقيق التّلازم بين وجود المحوى و عدم

الخلاء، فاولاً تحقّق معنى الممتنع لذاته. وذكر الخلاء فى هذا البرهان واقع بطريق التمثيل، او لانه مقصود بتصوير الممتنع لذاته قصداً اولياً و آلاً فليس له اختصاص بالخلاء، بل كلّ ممتنع لذاته كذلك، فليس معنى الممتنع لذاته ذاتاً يقتضى العدم، بل معناه شيئاً يتصوّره العقل ويجزّم بعدمه، بحسب تصوّره من غير نظرٍ الى الغير و ان جاز توقّف حكمه بالعدم، على وسط. و اليه اشار بايراد صيغة الحصر، حيث قال: انّ تصوّره هو المُقتضى لامتناع وجوده، احترازاً عن الممتنع بالغير، فانّ العقل لا يحكمُ بعدمه، بمجرد صورته العقلية، بل بالنظر الى الغير. و بهذا التحقيق يضمحل ما عسى ان يختلج فى الوهم، من انّ الثابت بالبرهان عدم الخلاء و اما امتناعه لذاته، فلا.

فانّ الذى دلّ على عدمه، هو أنّه لو وجد الخلاء، لكان كما فيكون ذا مادة، فلم يكن خلاء فوجوده يستلزمُ عدمه. و ما كان كذلك، يكون ممتنعاً لذاته، لأنّ لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير، لزم منه محال. و الممتنع بالغير و ان جاز استلزامه للمحال آلاً انّ استلزامه للمحال، انما يكون بالنظر الى ذات الغير، لا بالنظر الى ذاته و هذا اكشريك البارى، فانّ دليل الوحدانية كما دلّ على عدمه، دلّ ايضاً على امتناعه لذاته، فانّ وجود الشريك يستلزمُ المحال، بالنظر الى ذاته. فقد ظهر انّ معنى قولنا: الخلاء ممتنع لذاته، انّ ما يتصوّره العقل من الخلاء، يحكم عليه العقل، بانه ممتنع الوجود فى الخارج، بالنظر الى ذلك المتصوّر لا بالنظر الى ذلك الغير. و كذا معنى الواجب لذاته، ليس انّ هناك ذاتاً و وجوداً تقتضيه و انما هو شيء يتصوّره العقل و يحكم عليه بالوجود من حيث ذاته، لا بالنظر الى الغير، بخلاف الممكن لذاته، فانّ العقل، لا يحكم بوجوده و لا بعدمه آلاً بعد اعتبار وجود علته او عدمها.

اذا تقرّر ذلك، فنقول: شيء يتصوّره العقل و يسمّيه بالخلاء، فعدم الخلاء عبارة عن نفى ذلك المتصوّر، بخلاف عدم الانسان، فانه نفى الموجود فى الخارج، فهما عدمان خارجيان، آلاً انّ عدم الخلاء، عدم فى الخارج لموجود عقلى، و عدم الانسان، عدم فى الخارج لموجود خارجى.

فمتى وُجد المحوى من حيث أنّه ملاء، يلزمه نفى ذلك المتصوّر قطعاً، و متى انتفى ذلك المتصوّر، يلزم وجود المحوى من حيث أنّه ملاء فوجود المحوى و عدم الخلاء، مُتلازمان فى نفس الامر. و ليس المراد من قوله فى المُتلازمين: لا يتصوّر، التلازم فى العقل، اذ لا تلازم بحسب العقل، على ما لا يخفى.

لامتناع وجوده، بل معناه أن تصوّره هو المُقتضى لامتناع وجوده، والمُقارن للمحوى، هو نفى ما يتصوّر فيه، فإنّ المحوى من حيث هو ملاً، لا يتصوّر ألا مع ذلك النفى، وذلك النفى، لا يتصوّر ألا مع تصوّر المحوى من حيث هو ملاً.

وإذا تحقّق هذا، سقط ما يُمكن أن يتشكّك به^(١) وهو أن يُقال: كون عدم الخلاء

و على تقدير التلازم العقلي، فهو ليس مقدّمة البرهان، فإنّ المقدّمة هي كونها مُتلازمين فى الوجود، بحسب الامر نفسه، بل المراد المُبالغة فى عدم تحقيق الانفكاك على ما هو الشائع فى عرف التّخاطب. وفى التقيّد بقوله: من حيث هو ملاء، فايدتان:

الاولى، أن هذا التلازم، لأبدّ فيه من اعتبار الحاوى، فإنّ المحوى، لا يستلزم من حيث ذاته نفى الخلاء، بل من حيث أنّه متجدّد بالحاوى، فإنّ الخلاء، هو المكان الخالى كما أنّ الملاء هو المكان المملوّ، فيجب اعتبار سطح الحاوى، ثمّ تصوّره تارةً خلاءً وتارةً ملاءً. وأمّا نفس الجسم، فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء، فإنّ الحاوى جسم ولا خلاء ولا ملاء، اذ لا مكان له، فاستلزام المحوى، نفس الخلاء، ليس ألا من حيث أنّه يملأ المكان، هذا ما سمعناه واشعر به كلامه.

وفيه نظر، لأنّ عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالى، أمّا لعدم المكان او لوجود الملاء، فاستلزام المحوى لعدم الخلاء، لا ينحصر فى حيثيّة الملاء، فإنّه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى ايضاً.

الثانية، اندفاع سؤال وهو أنّ الخلاء عدم المحوى، فعدمه عدم العدم، فيكون ثبوتياً، فعدم الخلاء، هو نفس المحوى، فالقول بأنّ المحوى، مع عدم الخلاء، بمنزلة القول بأنّ الشئ مع نفسه. وجوابه: أنا لا نُسلم أنّ الخلاء، هو عدم المحوى، بل عدم الخلاء، أمّا يعرض للمحوى، من حيث أنّه ملاء وكونه ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه. وكأنّ قوله: المُقارن المُغاير للمحوى هو نفى ما يتصوّر منه، أى من الخلاء، تنبيه على هذا، فإنّه ربما ظنّ أنّ عدم الخلاء، عين وجود المحوى، لشدة تفارن معنييهما، م.

١ - قوله: «إذا تحقّق هذا سقط ما يمكن أن يتشكّك به»، هذا الشكّ أمّا نقض على المقدّمة الثالثة بأن يُقال: وجود المحوى، مع عدم الخلاء، معيّة تلازمية وهما لا يتحدان فى الوجوب، لأنّ عدم الخلاء واجب بالذات ووجوب المحوى، واجب بالغير، او معارضة فى المقدّمة القايلة بالتلازم، فيقال: وجود المحوى، ليس مع عدم الخلاء معيّة تلازمية، لأنّه لو تلازما، لزم اتحادهما فى الوجوب وليس كذلك، او فى المقدّمة الحاكمة بامتناع الخلاء، فإن وجوب عدم الخلاء

بالذات، مع وجوب المحوى بالغير، ممّا لا يجتمعان والثاني ثابتٌ ببيان منافاة أنّهما معاً معية تلازمية والمُتلازمان، يجبُ ان يتحدّا في الوجوب وهذا التقرير أطبق على ما فى الشرح.

واجاب بانّ المعية التلازمية، بين عدم الخلاء و وجود المحوى، أنّما هى على تقدير عليّة الحاوى، و المحوى على هذا التقدير، ليس بواجب بالغير، بل ممتنعٌ و أنّما كان التلازم بينهما على هذا التقدير لأنّه اذا كان الحاوى علّةً للمحوى، كان مُتقدّماً على المحوى محدّداً لمكانه.

فمتى عدم الخلاء يلزم وجود المحوى، و متى وُجدَ المحوى، يلزم عدم الخلاء قطعاً. و أمّا اذا لم يكن الحاوى علّة، فعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى، لجواز ان يكون الحاوى و المحوى، معدومين فيكون الخلاء ايضاً معدومان، لأنّ الخلاء لا يتعرّضُ بعدم المحوى مطلقاً، بل أنّما يتعرّضُ بعدم المحوى من حيث أنّه محوى و ملاء بان يفرض له محيطٌ لا حشوله، لينفرض فيه الابعاد الّتى هى الخلاء، فإنّ عدم المحض، ليس بخلاء و كذلك وجود لا محوى، لا يستلزم عدم الخلاء ألّا من حيث أنّه متحدّد بسطح الحاوى كما سبق بيانه، فنّبّه بقوله: لأنّ ذلك الغير الّذى يفيدُ وجود المحوى الى آخره، على المُقدّمتين: أمّا على المُقدّمة الاولى، و هى انّ التلازم على تقدير العليّة بمنطوق هذا الكلام، و أمّا على المُقدّمة الثانية، و هى انّ الحاوى الّذى فرضى علّة للمحوى، هو الّذى جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء، لما ذكر من معنى عدم الخلاء، عدم المتصوّر من الخلاء و متصوّر الخلاء لا يكون ألّا بحسب اعتبار الحاوى.

فما لم يكن للحاوى تحقّق، لم يكن لعدم الخلاء مع لا محوى اعتبار، ثمّ قال: و لذلك حكم بامتناع افادته للمحوى، اى لما كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير عليّة الحاوى، امتنع ان يكون الحاوى علّةً للمحوى، لأنّ المحوى حينئذٍ يكونُ ممكنأً مع الحاوى، فيلزم امكان الخلاء.

و عند هذا تمّ الجواب، لأنّ الجواب، أنّما يتمّ بثلاث مقدّمات: المقدّمتان المنبّه عليهما، و المقدّمة الثالثة، انّ المحوى على ذلك التقدير ممتنعٌ. و قد نبّه عليها بقوله: و لذلك حكم بامتناع افادته، لأنّه متى امتنع ان يكون الحاوى، علّةً للمحوى، امتنع وجود المحوى، مع كونه معلولاً للحاوى، ثمّ صرّح بهذا فى قوله: الحاصل، و أنّما وجهناه كذلك، لأنّه لو أجرى على ظاهره، لكان قوله: و لذلك حكم، مع قوله: و الحاصل، لا حاصل له لأنّه يكفى فى الجواب ان يُقال: الغير الّذى يُفيد وجود المحوى، هو الّذى يفيدُ معية عدم الخلاء، و المحوى، أنّما يكون واجباً لغيره، اذا لم يكن معلولاً للحاوى.

واجباً لذاته، يُنافى كون ما معه، اعنى وجود المحوى، واجباً بغيره، وذلك لأن ذلك الغير

و توجيه هذا الجواب، أنما يظهر بالاستفسار، فيقال: أما ان يُراد بالمعية التلازمية بين عدم الخلاء و وجود المحوى المعية في نفس الامر، او على تقدير عليّة الحاوى، و الاولُ ممنوع، و الثانى مسلّم، لكن المحوى على هذا التّقدير ممتنع، و لا اريّاب في أنّ الاختصار على هذا المنع، كافٍ في الجواب ألاّ أنّه حقّق المقام ببيان كون المعية التلازمية، أنما هي على التّقدير، و فيه نظرٌ من وجهين:

الاول، أنّ ما ذكره في ذلك البيان، لا يدلّ على ان لوجود الحاوى مدخلاً في استلزام وجود المحوى، لعدم الخلاء، بل على أنّ تصوّر عدم الخلاء، يتوقّف على تصوّر السّطح الحاوى و لا يلزم منه ألاّ أنّ التصديق باستلزام وجود المحوى، لعدم الخلاء يتوقّف على تصوّر الحاوى و المطلوب هو الاول، فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب.

والأولى ان يقال: التلازم أنما هو على التّقدير، لأنّ التلازم عبارة عن الاستلزامين: استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى، و استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء. و هذا الاستلزام و ان لم يتوقّف على ذلك التّقدير ألاّ أنّ استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى، يتوقّف عليه كما تبين، فيكون التلازم متوقفاً على التّقدير.

الثانى، أنّ التلازم بينهما، يتحقّق على تقدير تحقّق الحاوى سواء كان علّة او لا. فالسؤال اذا خصّص بحال عدم العلية، لم يندفع بما ذكره، لتحقّق المعية في نفس الامر و اختلافهما فى الوجوب.

- فان قلت: اذا كانا معاً على تقدير تحقّق الحاوى و المحوى، ممكنٌ امكن عدم الخلاء.

- فنقول: امكان عدم الخلاء، أنما هو لو كان امكان المحوى، مع وجوب الحاوى. و ليس كذلك، بل امكانه مع امكانه، و وجوبه مع وجوبه. و الصواب في الجواب: ان اتحاد المتلازمين أنما يجب هو في مطلق الوجوب، لا في الوجوب بالذات و قد سلف بيانه.

و اعلم أنّ الاشكال القوى ههنا أنّ الحاوى، ليس علة لمطلق المحوى، بل لمحوى معيّن و المحوى المعيّن و ان استلزم عدم الخلاء ألاّ أنّ عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعيّن، فلا يتحقّق التلازم على ذلك التّقدير ايضاً.

و لو قيل: وجب الحاوى و لم يجب المحوى و هو لا ملاء، فلم يجب الملاء فامكن الخلاء، فنقول: المحوى، ملاء مخصوص، فلا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الخلاء، م.

الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الفرض، هو الذى يجعل المحوى، بحيث يُمكن ان يتصور مع الخلاء، حتى يحكم بوجود عدمه بالمعنى المذكور و لذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى.

والحاصل: ان المحوى، يكون واجباً بغيره، اذا لم يكن معلولاً للحاوى، اما مع كونه معلولاً للحاوى، فهو ممتنع لذاته، لا واجب بغيره. ونعود الى المتن ونقول: قول الشيخ: «اذ فرضنا جسماً»، الى قوله: «ذلك الشخص المعين»، اشارة الى المقدمة الاولى، وقوله: «فلو كان جسم فلكتى»، الى قوله: «وجدتها الامكان»، متصلة هي اصل القياس، فان القياس استثنائي و انما اورد تاليها كلياً^(١) غير متخصص بهذا الموضع، تمهيداً ليراده متخصصاً، وقصداً لمزيد الايضاح، وهذا التالى، هو المقدمة الثانية.

١ - قوله: «و انما اورد تاليها كلياً»، وهو قوله: اذ اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة، وجدتها الامكان، فهذا كلى والتالى بالحقيقة ان حال المحوى، مع الحاوى الامكان و هو جزئى. و انما ذكر التالى كلياً تمهيداً للجزئى، و بياناً له ضرورة انه ثبت الكلى، ثبت الجزئى، كقولنا: كل انسان، حيوان، فزيد حيوان.

- فان قلت: يجب ان يكون مراده بالمعلول، المحوى وبالعلة الحاوى، لا كل المعلول والعلة والا لم ينتظم الكلام، فانه اذا قال: لو كان الحاوى، علة للمحوى، كان حال كل معلول، مع علته الامكان كان كلاماً غير منظم، وعلى تقدير انتظامه، لم يكن مقدمة لزومية. والاتفاقية، لا دخل لها فى القياس الاستثنائي.

- فنقول: والشارح ايضاً يقول: المراد ذلك، الا انه عبر عنه بالعبرة الكلية تمهيداً للجزئى، فكأنه قال: لو كان الحاوى، علة للمحوى، كان حال المحوى مع الحاوى الامكان، لان المحوى معلول حينئذ و حال المعلول، مع العلة الامكان، فيكون حال المحوى مع الحاوى الامكان. وقوله: استثناء التالى، اى مستلزم للاستثناء، فلما كان المقصود من ايراد التالى، الكلى الجزئى، ذكر استثنائه جزئياً الا انه مجمل، تفصيله قوله: فلا يخلو، وفيه اشارة الى مقدمة الثالثة، لان المعية التلازمية، بين وجود المحوى و عدم الخلاء، يُشير الى اتفاقها فى الوجود، على ان تفصيله مصرح به. والحاصل ان الشيخ، اورد التالى كلياً وكفى به عن الجزئى، ثم استثنى التالى جزئياً مجملاً، ثم صرح بالتالى جزئياً، ثم اورد تفصيل استثنائه، م.

وقوله: «أما الوجود والوجوب، فبعد وجود العلة ووجوبها»،
بيانٌ لذلك الحكم الكلى.

وقوله: «و لكن وجود المحوى و عدم الخلاء فى الحاوى هما معاً»،

استثناءٌ للتالى على سبيل الاجمال و فيه اشارةٌ ما، الى المقدمة الثالثة، ثم أنه عاد و جعل التالى متخصصاً بهذا الموضع، بقوله: «فاذا اعتبرنا تشخص المعلول»، ثم عاد الى بيان استثناء التالى مفصلاً، فقال: «فلا يخلو أما يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه»، اى مع وجوب الحاوى، «او غير واجب مع وجوبه، فان كان واجباً مع وجوبه، كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه»، ايضاً لما بيناه فى المقدمة الثالثة، لكنه يجب ان يكون ممكناً معه، هذا خلف.

وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوى، فهو ممكن فى نفسه، واجبٌ بعلة فبالخلاء غير ممتنع بذاته، بل بسبب، هذا خلف. فاذن، ليس شىء من السماويات علة للمحوى فيه.

و ذكر الفاضل الشارح ان قوله: «فاذا اعتبرنا تشخص المحوى»، الى قوله: «على تشخص المعلول»، تكرار لما قرره أولاً، و الأولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه، و الكلام ينتظم بحذفه و ضم ما قبله الى ما بعده.

و اقول: الاقتصار على ما قرره^(١) أولاً غير كافٍ فى هذا الموضع، لأنه لم يقرر هناك

١ - قوله: «و اقول: الاقتصار على ما قرره»، لم يقرر الشيخ فى أول الكلام، الا ان حال المعلول مع علته الامكان. و هذا القدر من غير اعتبار كون علة الحاوى، لا يفيد المعية بين المعلول و عدم الخلاء، فانه ما لم يفرض سطح حاوٍ لم يفرض الخلاء و لا عدمه، فلا يستلزم المعلول نفى الخلاء و بالعكس. و كيف و لو افاد امكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول، لعدم الخلاء لامتنع استناد كل جسم الى علته، لأنه لما كان كل جسم معلول، مع عدم الخلاء و حاله مع علته الامكان، فيلزم امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين، يستلزم امكان الآخر، فالواجب ان يقيد العلة بكونه حاوياً محدداً لمكان المعلول.

فلئن قلت: اما ان يكون المراد بقوله: حال المعلول، مع علته الامكان، ان حال المحوى مع الحاوى الامكان، او يكون المراد مطلق المعلول و العلة، فان كان المراد المطلق لم يتحقق

ألا كون المعلول ممكناً مع العلة واجباً بعده، فالاعتصار عليه لا يُفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول. فإنّ المحوى، ما لم يتحدّد بالحاوي المُتَشَخَّص مكانه، لم يجب للخلاء للمحوى المعلول، فإنّ المحوى ما لم يتحدّد بالحاوي المُتَشَخَّص مكانه، لم يجب للخلاء ولا لعدم اعتبار معه، ثمّ لو قدّر أنّه افاد ذلك لصار البرهان حينئذٍ مقتضياً لامتناع استناد شيء من الاجسام الى علة اصلاً، لأنّه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً، فاذن الواجب ان يُقَيّد العلة بكونه جسماً متشخصاً حاوياً والمعلول بكونه محوياً ليستقيم البرهان، فإنّ تأخّر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة، يقتضى ثبوتاً للخلاء المُمتنع بذاته. فلما تقرّر هذا، فاقول: ان رام احدّ نظم ما اورد في المتن، فالاصوب ان يُقدّم قوله: «فاذا اعتبرنا تشخّص الحاوي»، الى قوله: «على تشخّص المعلول»، على قوله: «ولكن وجود المحوى و عدم الخلاء في الحاوي هما معاً»، ثمّ يضمّ هذا الى قوله: «فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجباً»، الى آخره.

فانّ بذلك يصيرُ تقريرُ تالى المُتَّصِلة متقدّماً على تقرير الاستثناء، و يسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعدُ انّ الاصل قد كان هكذا، وانّ هذا التّقديم والتأخير، انما وقع من غفلة السّامع، والله اعلم.

و اما اعتراض الفاضل الشّارح^(١) بانّ الحكم بكون ما مع المتأخّر مُتأخّراً، كالحكم

الملازمة. والاتفاقية لا تُفيدُ في القياس الاستثنائي، وان كان المراد المحوى والحاوي، فاعادة هذا الكلام، يكونُ تكراراً قطعاً.

فنقول: لا شكّ انّ المقصد الاصلى، هو المحوى والحاوي لكن لما عبّر عنهما بالعبارة الكلّية و هي العلة والمعلول للغرض المذكور، فربما اوهم ذلك، انّ مناط المعية التلازمية بين وجود المحوى و عدم الخلاء هو مطلق العلية والمعلولية، فصّرّح بتخصيص العلة تنبيهاً على انّ مناطها هو كون ثمّ كأن سائلاً يقول: فعلى هذا الشرطية المُعتبرة في القياس الاستثنائي، هي المقيدة بالحاوي، لكنّه قدّم استثناء التالى عليها، ففيها سوء ترتيب.

فاجاب بانه ان رام احدّ نظم الكلام، قدّم هذه الشرطية على الاستثناء، حتّى كأن الشيخ عقد الشرطية مطلقة، اولاً ثمّ يوردها مقيدة معينة، ثمّ ذكر الاستثناء مُجملًا، ثمّ مُفصلاً، فانتظم نظم الكلام انتظاماً حسناً، وربما وقع ذلك التّغيير من طغيان قلم النّاسخ، م.

١ - قوله: «و اما اعتراض الفاضل الشّارح»، قرّر الامام الدليل بالطّريقين المذكورين بانّ

يكون ما مع المتقدم مُتقدِّمًا، والعقلُ الَّذي هو علّة المحوى أنّما يوجدُ مع الحاوى عندهم مُتقدِّمة على المحوى بالذات، يقتضى تقدّم الحاوى ايضاً عليه، و يعود المحذور، فغير متوجّه لدلالة المعية في الموضوعين بالاشتراك اللفظي، على معنيين مُختلفين:

فانّ احدهما يدُلُّ على المصاحبة الاتّفاقية بين شيئين، يُمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما، والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين، لا يُمكن ان ينفكّ احدهما من الآخر، كما مرّ في النمط الاول.

قوله: «و اما ان يكون المحوى، علّة لما هو اشرف و اقوى واعظم منه، اعنى الحاوى، فغير مذهبٍ اليه بوهم ولا ممكن.»

لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علّة للمحوى، اشار الى القسم الثّاني وهو كون المحوى علّة للحاوى، وذكر انّ الوهم، لا يذهب الى هذا القسم، ذهابه الى القسم الاول. و ذلك لانّ الوهم، أنّما يذهب الى ما يتصوّر فيه مناسبة او مشابهة، بوجه ما للحقّ ولما كانت العلّة اتمّ وجوداً من المعلول، لاستغنائها عنه و افتقاره اليها، وكان الحاوى اشرف من المحوى، لكونه ابعد عمّا من شأنه ان يتغيّر و يفسد منه، و اقوى واعظم منه، لاشتماله بحسب الصّورة و المقدار على ما هو مثله، مع زيادة كان اسنادُ العلّية الى الحاوى اشبه بالحقّ من اسنادها الى المحوى. ثمّ ذكر انّ ذلك، مع أنّه غير مذهبٍ اليه بوهم، ليس

الحاوى، لو كان علّة للمحوى، لكان مقدّماً عليه و الثّالي باطلٌ لانّ وجود المحوى، مع عدم الخلاء و عدم الخلاء مع الحاوى، لأنّه واجبٌ لذاته، لا يتأخّر عن غيره، و ما مع المع، مع فوجود المحوى مع الحاوى، فيستحيل ان يتأخّر عنه، و لانّ الحاوى لو تقدّم على المحوى الَّذي هو مع عدم الخلاء و المُتقدم على المع، متقدّم فكان متقدّماً على عدم الخلاء، فيكون عدم الخلاء مُمكنًا.

ثمّ اعترض على الطّريق الثّاني، بما نقله الشارح، و توجيهُ اعتراضه عليه ظاهر، واما الشارح فلم يوجّه الدّليل إلّا بطريق المعية، و لم يتعرّض فيه للقضية القائلة بأنّ ما مع المتأخّر متأخّر، و لا يحتاجُ فيه اليها اصلاً، فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتّى اشتغل بحلّه و ان هذا إلّا غفلة عن توجيه الكلام، او حرص على تخطئة الامام، م.

بممكن على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علّة لجسم آخر.
و الفاضل الشارح، نسب قول الشيخ هذا، الى الخطابة ظناً منه بأن مجرد التلّفظ بالشرف
خطابة. وليس كذلك، لأنّه لو علّل امتناع هذا القسم بالشرف، لكان بيانه خطابية، لكنّه لم
يعلّل بذلك ألاّ كونه غير مذهب اليه بوهم^(١). و أمّا كونه غير ممكن فمعلّل ايضاً بما
سيأتى، و للمبرهن ان يستعمل كلّ شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته.

* وهم و تنبيه *

«و لعلك تقول: هب، انّ علّة الجسم السّماوى، غير جسم^(٢)، فلا بدّ لك من ان تقول:

١ - قوله: «لكنّه لم يعلّل بذلك ألاّ كونه غير مذهب اليه بوهم»، لا شكّ انّ قوله: و لا ممكن،
عطف على قوله: فغير مذهب اليه بوهم، فكما انّ هذا يكون معللاً بالشرف، وجب ان يكون
ذلك كذلك، م.

٢ - قوله: «و لعلك تقول: هب، انّ علّة الجسم السّماوى غير جسم»، تقريره: أنك تجعل
الحاوى و علّة المحوى، مُستندين الى علّة، فيكون الحاوى مُتقدماً على المحوى، لأنّ ما مع
المُتقدّم مُتقدّم. و حينئذٍ يكون مع الحاوى، امكان المحوى، فيلزم امكان الخلاء، كما لزم على
تقدير كون الحاوى علّة، اجاب بأنّ الحاوى اذا كان علّة للمحوى، كان سابقاً على المحوى،
مُتحدداً بوجوده السّطح، فيكون للمحوى معه امكان، فلا يجب معه ما يملأ فيمكن الخلاء. و
هذه هي الطّريقة الّتى اشرنا اليها، فيما سلف مستغنية عن التّعرض للمعّية بين عدم الخلاء و
وجود المحوى، في الثبوت.

أمّا اذا لم يكن علّة للمحوى و كان مع علّة المحوى، لم يلزم ان يتقدّم على المحوى، لأنّ تقدّم
علّة المحوى عليه، ليس بالزمان، حتّى يكون ما معه مُتقدماً عليه بالذّات و العليّة. و ما معهما و
هو الحاوى، ليس بعلّة، فلا يلزم تقدّمه عليه.

و نظر الامام في قوله: و أمّا التّقدّم الذّاتى، فإنّما يكون للعلّة، لا لما ليس بعلّة، لأنّ التّقدّم الذّاتى،
ينقسم الى التّقدّم بالطّبع، كتقدّم الواحد على الاثنين، و الى التّقدّم بالعليّة، كتقدّم حركة اليد على
المفتاح، فحصر التّقدّم الذّاتى فى العليّة، ليس بجيّد. ثمّ يمكن ان يقال: هب، ان ما مع العلّة، لا
يجب ان يكون متقدماً بالعليّة و لكن لا يجوز ان يكون متقدماً بالطّبع؟ فاذا كان الحاوى، مُتقدماً
بالطّبع، على المحوى عاد الاّ لزام، و ردّه الشارح بأنّ المراد بالتّقدّم الذّاتى، هو التّقدّم بالعليّة، لأنّ

أنه يلزم من غير الجسم حاوٍ ومحوى، سواء كان عن واحدٍ او عن اثنين و لا محالة ان
امكان الخلا مع وجود الحاوى، قد يعرض كما عرض فيما مضى ذكره لأنك تجعل
للحاوى وجوداً عن علّة قبل وجود المحوى.

فاسمع واعلم، انّ الحاوى، انما كان وجوده يصحب امكان المحوى، اذا كان علّة
تسبق المحوى، فيكون للمحوى مع وجوده امكان حتّى يتحدّد بوجوده السطح. فلا يجب
معه، ما يملؤه ان كان معلولاً، بل يجب بعده، و اما اذا لم يكن علّة، بل كان مع العلّة، لم
يجب ان يسبق تحدّد سطحه الداخلى وجود الملاء الذى فيه، لأنّه ليس هناك سبق زمانى
اصلاً واما الذاتى، فأنما يكون للعلّة، لا لما ليس بعلّة، بل مع العلّة، بل نقول: انّ الحاوى و
المحوى، وجبا معاً عن شيئين.

تقرير الوهم ان يُقال: لو سلّم لك انّ علل الاجسام السماوية، ليست بجسم، لكنك

كون الحاوى متقدّماً على المحوى بالطّبع غير متصوّر.

و فيه نظر لأنّ المحوى، انما لا يستلزم الحاوى، لو لم يكن محتاجاً اليه، اما لو فرض أنّه متقدّم
عليه بالطّبع، كما اذا كان شرطاً، فالمحوى يكون محتاجاً اليه مستلزماً له و حينئذٍ يعود السّؤال.
وعندى، ان نظر الامام، ليس بوارد، لأنّ بالتحقيق كلامٌ على سند المنع، فانّ جواب الشيخ، ليس
الّا انا لا نسلّم انّ ما مع علّة المحوى، يجب ان يكون متقدّمة و انما يلزم تقدّمه لو كان تقدّم العلّة
على المحوى بالزمان و ليس كذلك، بل بالذات. و التقدّم الذاتى، لعلّة المحوى، انما هو من جهة
العلية، فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلّة متقدّماً بالذات، و ان كان مع العلّة، فالقول بأنّه لم لا يجوز
ان يتقدّم ما مع العلّة بالطّبع، قول خارج عن سنن التّوجيه قطعاً. و هذا السّؤال، اورد فى فصل
آخر بعبارة أخرى و هى ان يُقال: وجوب الحاوى مع وجوب علّة المحوى، و امكان المحوى، مع
وجوب علّة الحاوى، فيكون امكان المحوى، مع وجوب الحاوى، و يلزم المحذور المذكور.

و الجواب انّ امكان المحوى، انما يكون مع وجوب علّته للعلية، و اما وجوب الحاوى، فلمّا لم
يكن علّة، لم يلزم ان يكون معه امكان المحوى، و قوله: و ليس كل ما هو بعد مع، فهو جواب
سؤال لما قال المحوى، انما هو ممكنٌ بالقياس الى علّته، و لا يلزم منه امكان الخلاء و انما يلزم،
لو كان للحاوى سبقٌ على المحوى.

فكانّ سائلاً قال: وجود المحوى بعد علّة، و علّته مع وجود الحاوى، و ما هو بعد مع بعد، فيكون
وجود المحوى بعد وجود الحاوى، فيلزم امكان الخلاء، و جوابه ظاهر، م.

تجعلُ الحاوى معلولاً لعلّةٍ متقدّمةٍ على علّةٍ وجود المحوى، فيكون متقدّماً عليه سواء جعلت الحاوى و علّةُ المحوى صادرين عن علّةٍ واحدةٍ او عن اثنين، و يلزمك على ذلك ايضاً القول بإمكان الخلاء مع وجود الحاوى، لتقدّمه كما لزم على القول بكون الحاوى علّةً للمحوى.

و على قول الشيخ سواء كان عن واحدٍ فى قوله: «فلا بُدّ لك من ان تقول، أنّه يلزم من غير الجسم حاوٍ و محوٍ، سواء كان عن واحد، او عن اثنين»، اشكالٌ لأنّ تفسير كلامه ان كان هكذا، سواء كان لزوم الحاوى و المحوى، او لزوم علّتهما عن واحد او عن اثنين، قيل: و لو كان الحاوى و المحوى، او علّتهما عن واحدٍ لم يكن للحاوى وجود قبل وجود المحوى و لا لعلّة الحاوى قبل علّة المحوى، فلم يمكن ان يتوهّم للحاوى، تقدّم بوجهٍ ما، أمّا يتوهّم تقدّمه هنهنا بان يكون لعلّته تقدّم على علّة المحوى و حينئذٍ لا يكون العلّتان واحدة و لا عن واحد، و ان فسّر على ما فسّرناه أولاً و هو ان يُقال: سواء كان لزوم الحاوى و علّة المحوى، عن واحد او عن اثنين، لم يكن مُطابقاً للمتن، و ان اضر فى كون الحاوى و المحوى عن واحدٍ، ان يكون احدهما بتوسّطٍ دون الآخر، لم يكن خالياً عن تعسّفٍ ما.

و اقول: فى حلّه: اختلف القائلون، باستناد السّماويّات الى مباديها، فقال بعضهم: أنّها باسرها تستندُ الى العلّة الاولى، و أنّما تخلف صدوراتها عنها، بحسب ترتّب العقول الّتى هى شروطُ يتوقّف تلك الصّدورات عليها، فالحاوى لكونه صادراً بحسب شرط اقدم، يكون اعلى مرتبة من المحوى. و قال بعضهم: أنّها تستندُ الى عللٍ مختلفةٍ المراتب و هى العقول.

فاذن، قول الشيخ: «سواء كان لزوم الحاوى و المحوى عن واحد، او عن اثنين»، ان لم يكن مفسّراً بشيءٍ ممّا مرّ، كان اشارةً الى المذهبين، فان تقدّم الحاوى، يُمكن ان يتوهّم على التقديرين، و تقريرُ التنبيه لازالة الوهم، ان يُقال: تقدّم الحاوى على المحوى، المستلزمُ لامكان الخلاء، أنّما يلزم عند كون الحاوى علّةً و ذلك لا يُمكن الا عند تشخّصه و تحدّد مقعّرة الّذى هو مكانُ المحوى، و عدم وجوب ما يملؤه مع حصول ذلك التحدّد لكون المحوى، معلولاً، أمّا اذا لم يكن الحاوى علّةً، بل كان مع العلّة على الوجه المذكور، لم يجب تقدّم، فانّ ما مع المتقدّم بالمعيّة الاتّفاقيّة لا يكون متقدّماً، اللهم الا اذا كان التقدّم

زمانياً أما الذاتى، فأنما يكون للعلّة، لا لما يتفق أن يكون معها.
و المراد من التقدّم الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاصّ بالعلل، لا الذى يكون بالطّبع،
لانّ التقدّم بالطّبع، غير متصورٍ ههنا، فإنّ المحوى، لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته
المجرّدة عن الاضافة، من غير انعكاس، و المتأخّر بالطّبع، يجب أن يستلزم المتقدّم من
غير انعكاس.
و اعترض الفاضل الشارح، بأنّ الحاوى و ان لم يكن علّة، لكنّه ان فرض متقدّماً بالطّبع،
عاد الالزام، و الشيخ لم ينف هذا الاحتمال، ساقط بذلك.

• وهم و تنبيه •

«او لعلّك تزيد، فتقول: اذا خرج على الاصول التى تقرّرت أنّه قد توجد عن غير
جسم حاوٍ و آخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى، فيكون وجوب الحاوى مع
وجوب الغير الجسم الآخر بالذات و لكنّ المحوى، معلولٌ لغير الجسم الآخر، فأنّه اذا
اعتبرت له معيّة مع هذا الآخر، كان مُمكناً، فيكون فى حال ما يجب الحاوى فالمحوى
ممكّنٌ، فجوابك: انّ هذا هو المطلب الاول عند التّحقيق و جوابه: و ذلك بعينه، فإنّ
المحوى، أنما هو ممكّنٌ بحسب قياسه الى الآخر الذى هو علّته، و ذلك القياس لا يفرض
فيه امكان الخلاء بوجه و أنما يفرضه تحدّد الحاوى فى باطنه، ثمّ تحدّد الحاوى، لا سبق
له على المحوى، و ليس كلّ ما هو بعد مع فهو بعد لانّ القليّة و لا بعديّة، و لما لم يجب ان
يكون ما مع العلّة علّة، لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعليّة قبلاً، أللهمّ الا بالزمان.»

اقول: هذا هو الوهم المذكور فى الفصل السّابق، مع زيادة بيان و هى انّ الحاوى و
العقل، الذى هو علّة المحوى، لما صدرا معاً عن علّة واحدة فقد وجبا عنها معاً و المحوى،
ليس مع وجوب احدهما الذى هو علّته واجباً، فلا يكون مع وجوب الآخر الذى هو
الحاوى ايضاً واجباً و حينئذٍ يعود المحذور.

و التّبيه للجواب، هو الذى سبق مع مزيد ايضاح، و هو غنى عن الشرح.

• وهم و تنبيه •

«و لعلك تقول: انّ الحاوى و المحوى^(١) جميعاً، بحسب اعتبار نفسيهما، غير واجبي الوجود، فخلو مكانيهما غير واجب الوجود، فاسمع انّ هذين اذا اخذا معاً، ممكنين لم يكن هناك تحدّد لشيء و لا مكان ان لم يملأ كان خلاء. انما يعرض اذا كان محدّداً، فيلزم مع تحديده ان يكون الحدّ محيطاً بملأ، او غير محيط به، فيكون خلاء.»

اقول: هذا الفصل واضح، و قد مرّ بيان ما يُناسبه فى اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوى علّة للمحوى.

• اشارة •

«و هذا القول واحدٌ بعينه، سواء نُسب التقدم الى صورة الجسم الحاوى، او نفسه التى تكون كصورته، او الى جملته.»

اى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى، علّته للمحوى، قائمٌ سواء جعلت العلّة صورة الحاوى، او نفسه التى تكون مبدئاً لصورته، او تكون هى كصورته^(٢) او عين

١ - قوله: «و لعلك تقول، انّ الحاوى و المحوى»، تحريره: انّ الخلاء ليس بمتنع الوجود، فانّ الحاوى و المحوى، ممكنان فيكون كونهما فى مكانيهما ممكناً فخلو مكانيهما، غير واجب و هو المطلوب.

فيقال: لا نسلم انه يلزم من امكان عدمه، امكان الخلاء، فانّهما اذا عدما، لم يكن خلاء ايضاً، لانه لا مكان هناك، حتّى يكون باعتباره خلاء و ملاء، فامكان الخلاء غير لازم من امكان عدمها، بل انما يلزم من وجوب الحاوى و امكان المحوى معه.

٢ - قوله: «سواء جعلت العلّة صورة الحاوى او نفسه التى يكون مبدئاً لصورته او تكون هى صورته»، اى نفسه التى تكون كصورته، فانك قد سمعت انّ للفلك ارادة جزئية، و المرید للجزئيات، لا بدّ ان يتصورها. و التّصوّر للجزئيات، يكون قابلاً للانقسام، لانّ الجزئيات، فتكون بمنزلة الخيال فينا، اّلا انّ الافلاك، لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك قابلاً لصور الجزئيات، فهذه القوّة السّارية فى كلّ جسم الفلك و هى النفس المُنطبعة، اما كصورته النوعية، او عين صورته النوعية، لانّ الدليل على انّ للفلك صورةً نوعيّةً هى مبدء الآثار المُختصّة به، و دلّ ايضاً على انّ له قوّة يرتسم فيها صور الجزئيات، و لم يدلّ دليل على تفايرهما، فجاز ان يكون النفس المُنطبعة غير الصّورة النوعية، بل كالصّورة و ان يكون عينها. و اما نفسه التى يكون

صورته، او جعلت العلّة جملة الحاوى، فإنّ استلزام إمكان الخلاء، حاصلٌ مع الجميع، لأنّ العلّة ما لم يتمّ وجودها، لا تكون علّة. وإي هذه الاشياء يفرض علّة، فأنّه لا يتمّ موجوداً إلّا مع الجميع.

• تذهيب •

«قد استبان أنّه ليست الاجسام السّماوية عللاً بعضها لبعض، وانت اذا فكّرت مع نفسك، علت انّ الاجسام أنما تفعل بصورها، والصّورة القائمة بالاجسام والّتي هي كماليّة لها أنما تصدّر عنها أفعالها بتوسّط ما فيه قوامها، ولا توسّط للجسم بين الشّيء وبين ما ليس بجسم، من هوى او صورة حتّى يوجد هما أولاً، فيوجد بهما الجسم فاذن الصّور الجسميّة لا تكون اسباباً لهيوليات الاجسام ولا لصورها، بل لعلّها تكون معدّة لاجسام آخر لصور ما يتحدّد عليها، او اعراض.»

لما بيّن امتناع كون كلّ حاوٍ من السّماويّات علّة لما يحويه، وكان من المُستبعد ان يكون المحوى علّة لحاويه، وكان الحكم بأنّ الاجسام السّماوية، ليست عللاً بعضها لبعض، ممّا يقبله الاذهان بسرعة، فجعل الشيخ، هذا الحكم نتيجةً للفصول المُتقدّمة، لكن لما كان احدُ الحكمين الاولين غير برهانى، ختم الباب بايراد البرهان العامّ، على امتناع كون جسم ما علّة لجسم آخر. وهذا البرهان، مع قرينه من الوضوح مبنى على مقدّمات: احدها، انّ الجسم، أنما يفعل بصورته لأنّه أنما يكون موجوداً بالفعل بصورته، ويكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل، فإنّ ما لا يكون موجوداً بالفعل، لا يُمكن ان يكون فاعلاً ولا يُمكن ان يفعل بمادّته، لأنّه يكون بها موجوداً بالقوّة، ولا يكون من حيث هو بالقوّة فاعلاً.

و الفاضل الشارح، علّل امتناع كون المادّة فاعلة بأنّ المادّة قابلة والشّيء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً. ثمّ ناقضة بان قال: نصّ الشيخ فى التّمط السّابع، على انّ علمُ البارى بغيره، صورة فى ذاته، فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً.

اقول: أمّا تعليله المذكور، فباطلٌ لأنّ الشّيء الواحد، أنما لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً

لشيء واحد، فإنّ الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب أن يحلّ فيه المقبول، بل يمكن، والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معاً، وأما اذا اختلف المقبول والمفعول، فقد يكون - مثلاً - كالنفس، فإنّها قابلة عمّا فوقها فاعلة فيما دونها وهيئها لو كانت مادّة الجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم، وقابلة بالنسبة الى الصّورة الحالّة فيها، وهما متغايران، فاذن التعليل بذلك باطل.

وأما قوله: الشيخ نصّ على أنّ علمه تعالى، بغير صورة في ذاته، فإن كان على ما ذكره كان للشيخ أن يقول اعتبار كونه فاعلاً للأشياء^(١)، غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً، يصح أن يقارنه صور المعقولات، وأن كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً، فهو بالاعتبار الأوّل فاعل تلك الصّور، وبالاختبار الثّاني، قابلها على أنّ الحقّ ما سنذكره في موضعه.

المقدّمة الثّانية، أنّ الأفعال الصّادرة عن صور الاجسام أمّا تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لأنّ الصّور صنفان^(٢)؛ صورٌ تقوم بموادّ الاجسام كالصّورة الجسميّة و

١ - قوله: «كان للشيخ أن يقول: اعتبار كونه فاعلاً للأشياء» فيه نظر لأنّ تغاير الاعتبارات، أن كفى في صحّة كون الشيء فاعلاً وقابلاً، فلم لا يكفي فيما نحن فيه بصده؟ فإن من الجائز أن يكون المادّة فاعلة باعتبار أنّها مصدر، قابلة باعتبار صحّة مقارنتها للشيء، م.

٢ - قوله: «وذلك لأنّ الصّورة صنفان»، صورُ الاجسام صنفان: صورة حالّة فيها، و صورة غير حالّة فيها، بل هي صور كمالية لها، أمّا الصّور الماديّة، فلما كان قوامها بالمادّة كان فعلها بواسطة المادّة، بل بواسطة الجسم، لأنّ الكلام في الصّور النّوعية وهي يقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاعة الوضع. والوضع هيئها بمعنى المقولة، أي يتوقّف فعلها في غيرها على أن يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مُماسّة، او مجاورة، او مقابلة، او غير ذلك. ولما كانت هذه المقدّمة بدهيّة نبّه عليها باستقرار الاجسام وتأثيراتها، فإنّ النّار التي في الشّرق، لا تؤثر في الماء الذي في الغرب، بل فيما يجاوره، وكذا الشّمس لا يُضيء كل شيء، بل ما يقابلها.

و أمّا الصور الكمالية، فلما لم تحتج الى الجسم لا يفعل فيما لا وضع له بالقياس الى جسمها وآلّا لم ايضاً اليه كانت عقلاً لا نفساً، فيكون فعلها ايضاً بمشاعة الوضع.

و أمّا المقدّمة الثّالثة، فهي أنّ صورة الجسم لا يفعل فيما لا وضع له بالقياس الى جسمها وآلّا لم يكن فعلها بحسب الوضع، ضرورة أنّه اذا لم يكن بغير وضع بالقياس الى جسمها، لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله: ولا توطّئ للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم،

النوعية وهى كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام، فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بوساطة تلك المواد، فيكون بمشاركة من الوضع و لذلك فان النار لا تسخن اى شىء اتفق، بل ما كان مُلاقيا لجرمها، او كان من جسمها بحال و وضع معين، و الشمس لا تضىء كل شىء بل ما كان مقابلاً لجرمها، و صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها، دون افعالها، لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم، بسبب ان فعلها - من حيث هى نفس - انما يكون بذلك الجسم و فيه و انما لكانت مفارقة الذات و الفعل جميعاً لذلك الجسم. و حينئذ لم يكن نفساً لذلك الجسم، هذا خلف، فقد ظهر ان الصور، انما تفعل بمشاركة الوضع.

المقدمة الثالثة، ان الفاعل بمشاركة الوضع، لا يمكن ان يكون فاعلاً لما لا وضع له و الا

اى يستحيل ان يكون الجسم متوسطاً بين الشئ و هو الصورة و بين ما ليس بجسم و هو ما لا وضع له.

و اما المقدمة الرابعة، فهى ان علة الجسم علة لجزئيه.

- لا يقال: لا نسلم ان يكون علة لجزئيه، بل يجب ان يكون علة للصورة فقط، كما مر فى النمط الرابع.

- لاتا نقول: ثبت فى النمط الاول، ان الصورة علة للهوىلى، فيكون علة الصورة علة لهما جميعاً، على ان عليّة احدهما كافية فى الاستدلال. و بعد تقرير المقدمات نقول: الجسم لا يصدر عن الجسم و الا لكان علة لجزئيه: الهوىلى و الصورة، لكن ليس لشىء منهما وضع، لان الوضع هو هيئة للشئ، بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض، و بسبب نسبة اجزائه الى غيره. و لا شك ان مثل هذه الهيئة، لا يعرض لما بجسم. و شىء من الهوىلى و الصورة، ليس بجسم، و هو المطلوب. - فان قلت: الجسم لما جاز ان يعدّ مادة لقبول صورة، بحسب وضع سابق، فلم لا يجوز ان يوجد فيها بحسب الوضع السابق؟

- فنقول: تبين ان لابد من الوضع حال الفعل، فالوضع السابق لا يفيد. و اعلم ان هذا الدليل، يدل على ان علة الجسم، لا يجوز ان يكون الهوىلى و لا الصورة، لان تأثير كل منهما، لا يكون الا بواسطة الأخرى، فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم، و لا النفس، و لا الواجب، فتعين ان يكون علته العقل، فاذا ثبت ان كل جسم، لا يكون علته الا العقل، و هذا هو تمام طريقة الرابعة فى اثبات العقول، م.

لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع، هذا خلف.

المقدمة الرابعة، انَّ علّة الجسم، تكون أولاً علّةً لجزئية، اعنى مادّته و صورته، و هذا قد تقرّر فيما مضى.

و بعد تقرير المقدّمات، نعود الى المتن و نقول، قوله: «الاجسامُ انّما تفعل بصورها»، اشارةً الى المقدمة الاولى. و قوله: «و الصّورة القائمة بالاجسام و الّتى هى كماليّة لها»، يعنى: النفوس «انّما يصدر عنها افعالها بتوسّط ما فيه قوامها»، اشارةً الى المُقدمة الثانية. و قوله: «و لا توسّط للجسم بين الشّى و بين ما ليس بجسم من هوى او صورة»، اشارةً الى المُقدمة الثالثة، و قوله: «حتّى يوجدّها أولاً فيوجد بهما الجسم»، اشارةً الى المُقدمة الرابعة، و قوله: «فاذن الصّور الجسميّة، لا تكون اسباباً لهيوليات الاجسام و لا لصورها» نتيجةً و هناك يتبيّن امتناع صدور الاجسام عنها، و يتمّ البرهان.

و قوله: «بل لعلّها تكون معدّة لاجسام آخر لصور ما يتحدّد عليها او اعراض»، اشارةً الى كَيْفِيّة تأثير الصّور فى الاجسام الآخر. و ذلك بان يجعل موادّها مُعدّة لقبول صورة، تفيضُ عليها من مفيض الصّور، كالنّار الّتى تجعل مادّة ماءٍ يجاوره بالتسخين معدّة لقبول صورةٍ هوائيّة يتجدّد على تلك المادّة، او يجعلها مُعدّة لقبول اعراض.

فانّ بعض الاعراض، ايضاً يُفيض على الاجسام من عللٍ مُفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مُستعدة لقبولها، و لذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظنّ أنّه علّة لها و ذلك كالشمس الّتى تعدّ الاجسام للتسخّن، و تبقى السّخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها. و هذا الفصل، آخرُ الفصول المُشتملة على اثبات العقول.

* هداية و تحصيل *

«فقد بان لك انّ جواهر غير جسمانيّة موجودة، و أنّه ليس واجب الوجود الّا واحداً فقط، لا يُشارك شيئاً آخر فى جنس و لا نوع، فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانيّة معلولة، و قد علمت ايضاً انّ الاجسام السّماويّة معلولة لعللٍ غير جسمانيّة، فتكون هى من هذه الكثرة و قد علمت انّ واجب الوجود، لا يجوز ان يكون مبدء الاثنين معاً الّا بتوسّط احدهما، و لا مبدئاً للجسم، الّا بتوسّط، فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرأ من هذه الجواهر القليّة واحداً، و ان يكون الجواهر العقلية الآخر بتوسّط ذلك

الواحد، و السماويات بتوسط العقلیات.»

قد ثبت بالطُّرُق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة. وقد ثبت فيما مرّ، انّ واجب الوجود واحدٌ، و انّ وجوب الوجود، غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع، فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول. فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية.

ثمّ انه شرع في بيان مراتب الموجودات، و مهّد لذلك اصولاً، فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى عللي غير جسمانية، و من امتناع كون الواجب تعالى، مبدئاً الا لواحد و امتناع كون ذلك الواحد جسماً او جسمانياً او نفساً احكام ثلاثة^(١)؛ احدها، انّ المعلول الاول واحد من هذه الجواهر، و الثانى، انّ باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب، بتوسط ذلك الواحد، و الثالث، انّ السماويات، صادرة من هذه الجواهر. و لاجل هذه الفوائد، وسم الفصل ايضاً بالتحصيل.

* زيادة تحصيل *

«و ليس يجوز^(٢) ان يترتب العقلیات، ترتبها الجسم السماوى، عن آخرها، لان لكلّ

١ - قوله: «احكام ثلاثة»، هذه الاحكام منظورة فيها: اما فى الاول، فلما قيل: من ان المعلول الاول، هو الروح الاعظم لا العقل، و اما فى الثانى، فلجواز صدور العقل الثانى من الاول، و الثالث من الثانى و هكذا. و اما فى الثالث، فلجواز صدور السماويات عن الواجب، بتوسط الجواهر العقلية.

و الجواب عن الاول: انّ الثابت بالدليل، انّ المعلول الاول، ليس عرضاً ولا جسماً ولا جسمانياً و لا نفساً، ثمّ ما شئت قسمه، فلا تشاح فى الاسماء.

و عن الاخيرين: انّ بناء مثل هذه الاحكام، ليس على اليقين و الجزم، بل على الظنّ و الانسب و الكلّ محتمل، على انّ كلام الشيخ لا ينفى الاحتمالين، و السؤالان لا يردان الا على كلام الشارح، م.

٢ - قوله: «ليس يجوز»، معنى كلام الشيخ ان لا يجوز ان يستمرّ سلسلة العقول و يبتدىء بعد انقطاعها السماويات، حتّى يحصل من العقل الاخير فلك، و من ذلك الفلك، فلك آخر و هلمّ جرّاً الى آخر الافلاك، لما تبين انّ الفلك معتنع ان يكون عن الفلك انه لا بدّ لكل فلك من مبدئ

جسم سماوی، مبدئاً عقلياً، اذ ليس الجرم السماوی، بتوسط جرم سماوی، فيجب ان تكون الاجرام السماویة، تبتدىء في الوجود مع استمرار باقي في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماویات.»

هذا الفصل، يشتمل على ثبوت حكم آخر، متفرع على ما مرّ وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الأول، مع صدور السماویات وان كانت السماویات

عقلي، فالواجب اذن يبقى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماویات، فيتنازل حتى يصدر عن العقل فلك، وعن عقل آخر فلك آخر الى آخر الافلاك. وهذا الكلام، لا يظهر الا بعد ثبوت امرين: ترتب العقول، واستناد الافلاك اليها، كل فلك عن عقل، لكن يحتمل ان يصدر عن المبدأ الأول سلسلة عرضية عقلية، بحسب تعدد جهات عقل واحد، او ازيد و يصدر عن آحادها الافلاك، او يصدر من العقل الاخير، بتوسط العقول المتقدمة او بتعدد جهاته جميع الافلاك. وعند قيام هذه الاحتمالات، كيف حصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك، حتى لزم بالضرورة ان يكون عن عقل عقل، فلك. لعل الشيخ لم يجزم بذلك. وقول الشارح: جزم يكونها مستمرة مع الافلاك، لم ينطبق على ما قصده، بل مبنی هذا الكلام ايضاً على الانسب، بحسب الظن، فانه لما ثبت ان كل فلك له عقل متشبه به، يكون المناسب صدور ذلك الفلك عن ذلك العقل. ولما كان الانسب ترتب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها، فان الانسب ترتبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورها عن العقول على وجوه مختلفة، فقوله: فيجب ان يكون الاجرام السماویة، لا يُريد به الواجب في نفس الامر، بل بحسب الظن.

وقال الامام معترضاً، لم لا يجوز ان يصدر في اول الامر، عقول كثيرة، ثم يكون عقل وفلك، ثم بعده عقول آخر كثيرة، ثم يكون عقل وفلك، ثم بعده عقول كثيرة، ثم عقل آخر وفلك وهكذا؟ فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية للعقول. وهذا اعتراض على ما لم يزعمه الشيخ اصلاً، بل ربما صرح بخلاف ذلك. واليه اشار بقوله: ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح، الى قوله: سخيّف، وكذلك حكمه بان الجواهر العقلی والجرم السماوی اول كثرة وجب صدورها عن المبدأ الأول، لان وجوب صدور السماویات مع استمرار صدور العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة، ليس بدال على انها اول كثرة، لجواز صدور عقول كثيرة او لا غير مترتبة على ما سيصوره الشارح، ثم يترتب عقول و يصدر السماویات مع استمرارها، فهو ايضاً بناء على الانسب، م.

مبتدئة بعدها.

و ذلك، لأنّ العقول، لو انقطعت قبل انقطاع السماويات، بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة، لأنّها لا يُمكن ان تستند الى غير العقول، فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير.

و اعلم انّ الشيخ لم يجزم بكون العقل الاوّل علة للفلك الاوّل، و لا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير، و لا بوجود تواليها في علية الافلاك المتوالية، و لا بمساواة العقول للافلاك في العدد، بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك، و بأنّها لا تكون اقلّ العقول عدداً من الافلاك، فانّ الحكم الجزم فيما عدا ذلك، ممّا لا تصل اليه العقول البشرية.

و يظهر من ذلك، انّ اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخيف.

* زيادة تحصيل *

«فمن الضّرورة اذن، ان يكون جوهرٌ عقليّ يلزم عنه جوهر عقليّ و جرمٌ سماوى.» اراد ان يبيّن كيفيّة صدور الكثرة عن المبدأ الاوّل، فبدأ بالاشارة الى اوّل كثرة وجب صدورها عنه و هو جوهرٌ عقليّ و جرمٌ سماوى معاً. و ذلك لانّ وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية، مع استمرار وجود الجواهر العقلية، يقتضى بالضرّورة صدور جرم سماوى و جوهر عقليّ معاً، عن جوهر واحدٍ عقليّ، و لكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد، يُناقض القول بانّ الواحد لا يصدرُ عنه آلا واحد في بادى الرأى، بل القول بانّ الواحد لا يصدرُ عنه آلا واحد، يقتضى اذا فهم على الاطلاق الذى يقتضيه مجرّد هذه العبارة، ان يكون الصادر عن المبدأ الاوّل شيئاً واحداً، و عن ذلك الواحد واحداً آخر و هلمّ جرّاً حتّى لا يمكن ان يوجد شيان ليس احدهما فى سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل، و هذا ظاهر الفساد.

فانّ وجود موجودات كثيرة، لا يتعلّق بعضها ببعض، معلومٌ بالظاهر، لكن المراد منه انّ الواحد لا يصدرُ عنه آلا واحد، اذا كانت جهة الصدور واحدة، اما اذا تكثرت جهاته و اعتباراته، فقد يصدرُ عنه اشياء كثيرة غير مترتبة، و لذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها و اعتباراتها

المنسوبة الى تلك الاعراض. و الى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله: «و معلوم انّ الاثنين، انما يلزمان من واحدٍ من حيثين.»

و تكثر الاعتبارات و الجهات، ممتنع في المبدأ الاول، لانه واحدٌ من كلّ جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة و اعتبارات متكررة، كما مرّ، و غير ممتنع في معلولاته، فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد، و امكن ان يصدر عن معلولاته. فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول، و وجوب استنادها الى غيره بالاجمال. و بقى ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المُقتضية، لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل، و تقدّم له مقدّمة فنقول: اذا فرضنا مبدءً اَوَّل و ليكن «ا» و صدر عنه شيء واحد و ليكن «ب»، فهو في اولى مراتب معلولاته. ثم انّ من الجائز ان يصدر عن «ا» بتوسّط «ب»، شيء و ليكن «ج»، و عن «ن» وحده شيء و ليكن «د»، فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدّم لاحدهما على الآخر، و ان جوّزنا ان يصدر عن «ب» بالنظر الى «ا» شيء آخر، صار في ثانية المراتب ثلاثة اشياء، ثم من الجائز ان يصدر عن «ا» بتوسّط «ج» وحده شيء، و بتوسّط «د» وحده ثان، و بتوسّط «ج د» ثالث، و بتوسّط «ب ج» رابع، و بتوسّط «ب د» خامس، و بتوسّط «ب ج د» سادس، و عن «ب» بتوسّط «ج» سابع، و بتوسّط «د» ثامن، و بتوسّط «ج د» - معاً - تاسع، و عن «ج» وحده عاشر، و عن «د» وحده حادي عشر، و عن «ج د» - معاً - الثاني عشر. و تكون هذه كلّها في ثلاثة المراتب.

و لو جوّزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء و اعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة، صار ما في هذه المرتبة اضعافاً مضاعفة، ثم اذا جاوزنا هذه المراتب، جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له. فهكذا يُمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد.

و اذا ثبت هذا فنقول^(١): اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هويّة

١ - قوله: «و اذا ثبت هذا فنقول»، لما كان المذهب المنسوب الى القوم انّ الماهية ليست مجعولة، بل المجمعول الوجود، فالوجود هو الصّادر بالحقيقة، و اما الماهية فتحقّقها في الخارج بواسطة الوجود فهي مفعولة بالعرض و المفعول الحقيقي هو الوجود، فاذا صدر من المبدأ شيء

مغايرةً للأول بالضرورة، ومفهوم كونه صادراً عن الأول، غير مفهوم كونه ذا هوية ما، فاذن هيهنا امران معقولان: احدهما، الامر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود، والثاني، هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية، فهي من حيث الوجود تابعةً لذلك الوجود لأن المبدأ الأول، لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهية اصلاً، لكن من حيث العقل، يكون الوجود تابعاً لها، لكونه صفةً لها، ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود، عقل الامكان فهو لازمٌ لتلك الماهية بالقياس الى وجودها، واذا قيست لا وحدها، بل بالنظر الى المبدأ الأول، عقل الوجوب بالغير فهو لازمٌ لتلك الماهية بالقياس الى وجودها، مع النظر الى المبدأ الأول.

ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود بالامكان والوجوب، وايضاً اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول وحده قائماً بذاته، لزم ان يكون عاقلاً لذاته، واذا اعتبر ذلك له مع الأول، لزمه ان يكون عاقلاً للأول فهذه ستة اشياء: وجود، وهوية، و امكان، و وجوب، و تعقل للذات، و تعقل للمبدأ، واحداً منها في اولى المراتب و هو الوجود، و ثلاثة في ثانيتهما و هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مُغايرته للأول، و التعقل بالذات اللازم له لتجرده، و التعقل للمبدأ الذي استفاده من الأول، و اثنان في ثالثها، و هو الامكان و الوجوب المتأخران عن الهوية. وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود، و اما باعتبار تقدمها عليه، فهما في ثانية المراتب مع الوجود^(١) و التعقلان في ثالثها.

فذلك الشيء له هوية، اي ماهية، لكن الصادر عنه هو الوجود بناءً على ان الماهية غير مجعولة و هو مُغاير للماهية و اليه اشار بقوله: و مفهوم كونه صادراً عن المبدأ الأول، الى آخر. فالوجود و الماهية، مفعولان احدهما هو الوجود بالذات، و الآخر بالعرض و هذا الكلام من الشارح، تصريح بان في الخارج امرين: ماهية و وجود. و قد صرح في النمط الرابع بخلافه، و قد حققناه، م.

١ - قوله: «اما باعتبار تقدمها عليه في ثانية المراتب مع الوجود»، اعتبار التّقدّم بحسب التحقيق العقلي، فقد تقدّم ان الماهية في العقل، مُتقدّم على الوجود، فالماهية حينئذ في اول المراتب، و الوجود في المرتبة الثانية. و اما ان الامكان و الوجوب معه في المرتبة الثانية، فغير مستقيم، لان الوجوب و الامكان، يتوقفان على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية و ما يتوقف

واسم «العقل الاول»، يتناول هذه الامور تضمناً والتزاماً وان كان المعلول الاول من هذه الجملة، ليس بالحقيقة الاً واحداً. والهوية والامكان، يشتركان في انهما حاله ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة، والوجود والتعلل بالذات، يشتركان في انهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل، والجواب والتعلل للمبدأ، يشتركان في انهما حاله المستفاد من مبدئه، فهذه الاحوال الثلاثة، هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل. والاولى والثانية، تشتركان في انهما حاله في ذاته، والثالثة تمتاز عنهما بأنه حاله بالقياس الى مبدئه، وهما المرادان من قول من ذكر الثنية. واذا تقرّر هذا، فلنرجع الى باقى شرح المتن ونقول:

قوله: «فمن الضرورة ان يكون جوهر عقليّ، يلزم عنه جوهر عقليّ و جرم سماويّ»، يدلّ على أنّه لم يجزم بكون العقل الاول مصدراً للفلك الاول، اذ لا سبيل الى ذلك، بل حكم بالاجمال بأنّ مصدر الفلك الاول جوهر عقليّ، سواء كان هو اول الجواهر او غيره، لكن ان اول الافلاك، هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت، كما ذهب اليه بعض المتقدمين، فلاشبه انّ مصدره، لا يكون هو العقل الاول، فانّ الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن اسناد جميع الثوابت اليها، بل هو عقل آخر، بعد العقل الاول.

قوله: «ولا حيثيتى اختلاف هناك الا ما كان لكل شىء منها انه بذاته امكانى الوجود، وبالاول واجب الوجود، وانه يعقل ذاته، ويعقل الاول». اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذى هو المعلول الاول، لا يمكن الا من هذا

على المرتبة الثانية، فهي فى المرتبة الثالثة. وكذلك جعل التعللين بهذا الاعتبار فى ثالثة المراتب، وبالاختبار الاول فى ثانيتهما لا توجيه له. والانسب، ان اعتبر فى الوجود الخارجى، ان يجعل الوجود فى المرتبة الاولى والماهية فى المرتبة الثانية، والامكان والتعلل للذات، لانهما موقوفان على الوجود والماهية فى المرتبة الثالثة، والوجوب والتعلل للغير، لانهما يتوقفان على الوجود والماهية والامر الخارجى فى المرتبة الرابعة، ويجعلاً ايضاً فى المرتبة الثانية. ولا يعتبر الامر الخارجى وان اعتبر الوجود العقلى، يعتبر الترتيب بين الوجود والماهية فقط، م.

الوجه. وأما ذكر أربعة أمورٍ من الستّة المذكورة ولم بذكر الهوية والوجود، لأنّ المعلول الأوّل عبارة عن مجموعها معاً والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير.

قوله : « فيكون بماله من عقله الأوّل الموجب لوجوده، وبما له من حاله عنده مبدء الشيء. »

اشارة الى مرين: احدهما، ما يُفيض من أوّل على معلوله، والثاني، ما يحصل للمعلول بالنظر الى الأوّل. وهما ما يعبرُ عنهما بتعقل المبدأ وجوب الوجود اللذين يجمعها حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدئاً لعقل آخر.

قوله : « وبما له من ذاته مبدئاً لشيءٍ آخر. »
اشارة الى حاله في ذاته المُشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدئاً للفلك.

قوله : « ولأنّه معلولٌ، فلا مانع ان يكون هو مقوماً من مختلفات. »
اشارة الى امكان كون المعلولات، مُشتملة على كثرة، بخلاف الواجب لذاته. وأما اشار بلفظة « هو » الى العقل الأوّل، مع جميع كمالاته اللازمة له، لا الى ما يكون منه في أوّل مراتب المعلولات وحده، فإنّ ذلك شيء واحد - كما مرّ -

قوله : « وكيف لا وله ماهية مكانية ووجود من غيره واجب. »
اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل. وأما ذكرهما ههنا، لكونهما مقومات لا لوازم، ووصفهما بـ « الامكان » و « الوجوب »، تنبيهاً على استلزامهما للاوصاف المذكور.

قوله : « ثمّ يجب ان يكون الامر الصوريّ منه مبدئاً للكائن الصوري، والامر الاشبه بالمادة مبدئاً للكائن المناسب للمادة. »

اي، ينبغي ان تسند عليّته للعقل الذي تحته، الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعلّيته للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته. فإنّ ذاته بالمادة اشبه، وكماله الفاض

عليه من مبدئه بالصورة اشبه، والمعلول يشبه العلة ويناسبها. ثم صرح عن ذلك بقوله: «فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به مبدئاً لجوهر عقلي، وبالآخر مبدئاً لجوهر جسماني».

ثم اشار بقوله: «و يجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضاً الى امرين يصير بهما سبباً لصورة و مادة جسميتين»، الى تفصيل حاله في ذاته، الى الحالتين المذكورتين، اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل، فانه بالاول صار مبدئاً لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلکاً بالقوة، وبالثاني صار مبدئاً لصورته التي يكون الفلك بها فلکاً بالفعل.

و لاجل كون الماهية والامكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة، و لاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه، كما مر في النمط الاول، و لاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة، فهذا ما اردنا بيانه.

و اما اطيننا القول فيه، لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكيمية، قد تحيروا في هذه المسألة، و اقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء و التشنيع عليهم، و قد شنع عليهم ابو البركات البغدادي، بأنهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة و المتوسطة الى العالية، و الواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول^(١) و يجعل المراتب شروطاً معدة لافاضته تعالى.

و هذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظية، فان الكل متفقون على صدور الكل منه - جلّ جلاله - و ان الوجود، معلول له على الاطلاق. فان تساهلوا في تعاليمهم و اسندوا

١ - قوله: «و الواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول»، هذا لا بد له من دليل على ان الشارح ساعد عليه و نقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى. فان اراد صدور الكل بالذات، فلا دلالة عليه، و ان اراد به اعلم سواء كان بالذات او بواسطة فهذا لا ينافي نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسطة و نسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشنيع ابي البركات. ولعل هناك سراً، لم يرد التصريح به، م.

معلولاً الى ما يليه، كما يُسندونه الى العلل الاتِّفَاقِيَّة والعرضِيَّة والى الشُّرُوط وغير ذلك، لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه وبنوا مسائلهم عليه.

و الفاضل الشارح، ممَّن نسب كلامهم فى هذه المسئلة الى الوهن و الرِّكاكة للسبب المذكور، و قد ذكر فى الشرح انَّ الشيخ خبط فى هذا الكتاب و فى سائر كُتُبِه لانَّ كلامه مشعرٌ تارةً بأنَّه انما يصدر «عقل» و «فلك» عن العقل الاول، لما فيه من الامكان و الوجوب، و تارةً بأنَّه يعقل نفسه و يعقل غيره. و لقد كان من الواجب عليه ان يفصل^(١)، فانَّ الممجبة، غيرُ لائقة بهذا الموضع.

اقول: الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر فى موضعٍ من كُتُبِه الَّتِي

١ - قوله: «من الواجب عليه ان يفصل»، أى يبيِّن انَّ مصدر المعلولين، هو الامكان و الوجوب، او عقل نفسه و عقل غيره. و قوله: فضلاً و شرفاً، متعلِّقٌ بقوله: كفى للشيخ. ثم ذكر انَّ الامكان و الوجوب و الوجود و غيرها من التَّعْقِلين، لا يصلح للعلية.

اما أولاً، الامكان و الوجود، عدميان و العدم يستحيل ان يكون علةً للوجود.

و اما ثانياً، فلانَّ الامكان، معنى واحد، مشتركٌ بين الامكانات، كما انَّ للموجود معنى واحد، مشتركٌ بين الموجودات، فلو كان الامكان علةً للشيء، كان كل امكان، يصلح ان يكون علة، فاذا كان امكان العقل الاول، علةً للفلك، فليكن امكان ذلك الفلك، علةً لنفسه، فيكون ذلك الفلك موجوداً لذاته، فلا يكون ممكنأً و كذلك فى الوجود و الوجوب.

و اما ثالثاً، فلانَّ العلم عندهم، صورةٌ مساويةٌ للمعلوم، فيكون علم العقل بنفسه و علم معلوله به متساويين، فاستحال ان يكون علم العقل بنفسه، علةً لفلك و علم معلوله علةً لعقل، لاستحالة اختلاف الامور المتساوية فى اللوازم. و اليه اشار بقوله: و ما يجرى مجراه.

و اما رابعاً، فلانَّ علم الشيء بنفسه و بغيره، زايدٌ على ذاته، فعلته ان كان هو المبدأ الاول، فقد صدرَ عنه شيان، و ان كان هو العقل الاول، كان فاعلاً قابلاً، و ان كان غيره فهو معلوله، و اجاب الشارح عن الاول بانَّه لم نقل: الامكان و الوجوب، علتان، بل من شرايط العلة، و العدمى صالحٌ لذلك، و عن الثانى بانَّ اشتراك امكان الوجود و وجوب الوجود، ليس على التَّساوى، بل على التَّشكيك، كما فى الوجود. و الجواب الاول ايضاً و اردُ هيهنا، فانَّ تساوى الآثار، انما يلزم لو كان العلة الامكان و ليس هو كذلك، بل المبدأ العقل الاول بشرطه. و الجواب عن الاخيرين، انَّ علم الشيء بنفسه، ليس بزايد - كما مرَّ - و علمه بغيره من المبدأ الاول بواسطته، م.

وقعت التي كـ«الشفاء»، و«النجاة»، و«المبدأ والمعاد»، و«المباحثات»، و«الاشارات»، وغيرها من رسائله، بل جعل عقله للأول الموجب لوجوده مبدئاً لعقل آخر. ولعلّه ذهب في كتاب آخر، وقع الى هذا الفاضل، الى ما يخالف ذلك.

و اما المجمعة التي ذكرها، ان كانت فهي، لا تدلّ في هذا الموضع على قصور، بل لعمرى قد كفى للشيخ بمجمعة في موضع، خرسست السن الفصحاء فيه فضلاً و شرفاً. ثمّ أنّه اشتغل ببيان أنّ الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع، وكثر ما ذكره مراراً من كونها اموراً عديمة او اموراً مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه.

و الجواب بعد ما مرّ من الكلام عليه، أنّها على تقدير تسليم كونها اموراً عديمة، ليست عللاً مستقلة بانفسها، بل هي شروط و حيثيات تختلف احوال العلّة الموجودة بها. و العدميات، تصلح لذلك بالاتفاق. و اما كونها اموراً مشتركة على التساوي فليس كما ظنّه، بل هي ممّا تقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك، كما مرّ في الوجود. ثمّ قال: المعلول الاول، لا يجوز ان يكون متقوماً^(١) من مختلفات و اّلا لكان الاول علّة لها. و الجواب: انّ المعلول الاول، يُطلق على العقل الاول، مع جميع كمالاته، فانه اول ماهية صدرت عن الاول، بكمالاتها و يطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه.

فعلى الاول، يصحّ الحكم على المعلول الاول، بانه متقوم من مختلفات، و على التقدير الثاني، لا يصحّ، فلا مناقضة بينهما. و الشيخ قد صرح بذلك في «الشفاء»، في هذا الموضع، فانه قال بهذه العبارة: و نحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة، ثمّ

١ - قوله: «ثمّ قال المعلول الاول، لا يجوز ان يكون متقوماً»، هذا اعتراض على قول الشيخ: و لانه معلول، فلا مانع من ان يكون متقوماً من مختلفات. و تقريره: انّ المعلول الاول، لو كان متقوماً من مختلفات، فاما ان يكون المبدأ الاول، علّة لجميع اجزائه، فقد صدر اكثر من الواحد، او يكون علّة لبعض اجزائه، فعلة الجزء الاخير، كانت هي الجزء الاول، فالصادر عن المبدأ الاول، لا يكون اّلا بسيطاً و فرضناه مركباً، هذا خلف. و ان كانت شيئاً خارجاً، فهو من معلولات المعلول الاول، فيستحيل ان يكون علّة لبعض اجزائه، و الجواب ظاهر، م.

يتبعها كثرة اضافية ليست في أول وجودها، داخلية في مبدأ قوامها، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد، يلزمه حكم وحال، أو صفة، أو معلول ويكون ذلك أيضاً واحداً، ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته. فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة، هي العلة، لامكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى.

ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بأن المعلول الأول، لا يجوز أن يكون مركباً من مقومات، وبه يظهر فساد قولهم: الجوهر جنس لما تحته، لأن ذلك يقتضي كون المعلول الأول، مركباً من جنس وفصل.

القول: وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية، بما يجري مجرى الاجزاء في العقل.

ثم قال بعد كلام طويل: و لو قنعنا بمثل هذه الكثرة^(١)، في ان يكون مصدراً

١ - قوله: «لو قنعنا بمثل هذه الكثرة»، توجيهه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل، ان كانت موجودة في الخارج، فقد صدر عن المبدأ الأول اكثر من الواحد وان كانت اعتبارية، فمثل هذه الكثرة، حاصلة للمبدأ الأول، لكثرة ما له من السلوب والاضافات، فليكيف في صدور الكثرة عنه.

اجاب بأن السلوب والاضافات، لا تعلقاً الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوباً و الاضافة منسوباً. فلو توقّف ثبوت الغير على السلب او الاضافة، يلزم الدور.

وهذا كلام - كما ترى - مزيف، لأن تعلل السلب والاضافة، يتوقف على تعلل الغير، لا على ثبوته في الخارج، و ثبوت الغير في الخارج، يتوقف على نفس السلب والاضافة، فمن اين يلزم الدور. وربما يوجه الجواب، بان تعدد السلوب والاضافات والاعتبارات، اما في الخارج وهو محال لعدمها في الخارج، واما في العلم، فاما ان يتعدد في علم الله تعالى، او في علم الغير، لكن تعدد السلوب والاضافات في علم الله تعالى، يقتضي تكرراً فما ذاته وهو محال على قاعدة القوم، فيكون تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تعالى، موقوفاً على ثبوت الغير، فلو توقّف ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقق الا فيه، يلزم الدور. وهذا انما يتم لو توقّف صدور الاشياء من الله تعالى، على وجود السلوب والاضافات، وليس كذلك، بل على انفسها كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه، على انه منفوض بالاعتبارات التي في العقل.

للمعلولات الكثيرة، فهي حاصلة لذات الله تعالى، اذا اخذت مع السلوب و الاضافات الكثيرة. والجواب: ان السلوب و الاضافات، انما تعقل بعد ثبوت الغير، فلو جعلت مبدئاً لثبوت الغير، كان دوراً.

ثم قال: و الشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدئاً للكائن الصوري، و الاشبه بالمادة مبدئاً للكائن المناسب للمادة دليلاً. و الذى عول عليه فى سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف، مع انه هو الذى قال فى برهان «الشفاء»: و اذا رايت الرجل العلمى، يقول هذا شريف و هذا خسيس، فاعلم انه مخلط، فليت شرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية فى هذه المباحث العلمية.

اقول: اذا استند مسبيان: احدهما اتم وجوداً من الآخر الى سببين كذلك، و كان المسبب الاتم، وجوداً من السبب الانقص، و جب استناده الى السبب الاتم، لان المعلول، لا يمكن ان يكون اتم وجوداً من علته. و هذا موضع علمى، و له نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ فى سائر كتبه فى هذا الموضع: و الافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة، ثم حكم لاجل ذلك بان الجواهر المفارقة العقلية، البرىء عن الامكان، لا يتبع حال علة فى ذاتها، اعنى الطبيعة الوجودية، و ان الجوهر المادى، يتبع الحال المناسبة لها، على انه ليس بمحتاج، فى بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل و هو لم يجزم ايضاً بذلك.

و كيف، و هو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك، من تفاصيل الامور كما ذكره مراراً فى كتابه، بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد، احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط. و سائر اعتراضات الفاضل الشارح، ينحل بما مر.

* وهم و تنبيه *

و اعلم، ان غرضهم، ليس ان تكثر الموجودات، لم يحصل الا من هذه الجهة، اذ لا برهان دال على ذلك، بل المراد ان هذا الوجه، يمكن ان يتصور منه الكثرة و ربما كانت الكثرة من جهة اخرى، لا نعلمها، الا ان هذا الوجه، لو تحقق فى الواقع، لاستلزم الكثرة و هذه الملازمة، لا يتوقف تحققها على وجود الملزوم، م.

«و ليس اذا قلنا: انّ الاختلاف، لا يكونُ اّلا عن اختلاف يجب ان يصحّ عكسه، حتّى يكون الاختلاف الّذى فى ذات كلّ عقل يوجب وجود مختلف، و يستسلّ الى غير النهاية، فانّك تعلم انّ الموجب، لا ينعكس كليّاً».

تقرير الوهم ان يُقال: اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة فى العقل، سبباً لوجود عقل و فلك - معاً - تحت ذلك العقل، و كان كلّ عقل، مشتملاً على مثل تلك الحيثيات، فاذن يجب ان يكون تحت كلّ عقل، عقل و فلك، لا الى نهاية.

و التنبيه على فسادِه بان يُقال: انا اذا قلنا، انّ كلّ عقل و فلك، يصدران معاً عن عقل، فذلك العقل، يشتمل على كثرة. و لا يلزم من ذلك، انّ كلّ عقل، يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل و فلك معاً. فانّ الموجب، لا ينعكس كليّاً. و العلة فى ذلك انّ العقول، ليست متّفقة الانواع، حتّى تكون متّفقة المُقتضيات.

* تذكير *

«فالاول يبدع جوهرأ عقلياً هو بالحقيقة مبدع، و بتوسطه جوهرأ عقلياً و جرماً سماوياً و كذلك عن ذلك الجوهر العقلى، حتّى يتم الاجرام السماوية و ينتهى الى جوهر عقلى، لا يلزم عنه جرم سماوى».

اقول: لما كان الابداع، ايجاد شىء بلا توسط آلة، او مادّة، او زمان، او غير ذلك، و كان العقل الاول، هو الّذى اوجده الاول تعالى، من غير توسط شىء آخر و لا شرط وجودى و لا عدمى، كان المبدع بالحقيقة^(١)، هو ذلك العقل فقط.

و اعلم انّ قول الشيخ: «و بتوسطه جوهرأ عقلياً و جرماً سماوياً»، ليس حكماً بانّ المتوسط بين الاول تعالى و بين الاول الاجرام السماوية، ليس اّلا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب، بل على سبيل الامكان و الاحتمال كما مرّ، اذ لا دليل على ذلك.

١ - قوله: «كان المبدع بالحقيقة، هو ذلك العقل فقط»، لانّ الابداع هو الابداع، بلا توسط شىء و ساير العقول، موجدة بتوسط عقل، لكن فُسّر الابداع فى النمط الخامس، بايجاد شىء غير مسبوق بالعدم، فلملّ له معنيين اخصّ و هو الابداع الحقيقى و اعمّ و هو المذكور فى النمط الخامس، م.

و ادعى الفاضل الشارح، ان قول الشيخ: ان صدور العقل الثانى عن المبدأ الاول، بتوسط العقل الاول، كلام مجازى، لان المؤثر عنده فى العقل الثانى، ليس هو المبدأ الاول بتوسط، بل هو العقل الاول فقط، ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة^(١)، بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة، لان الابداع الحقيقى، على ما اقر به هذا الفاضل، مفسر بالايجاد من غير توسط.

فاذن، لو كان موجد العقل الثانى، هو العقل الاول، لكان العقل الثانى ايضاً مبدعاً بالحقيقة، وكذلك سائر المعلومات التى لا تستند الى شىء غير عللها القريبة. وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة، وجه، هنالك يتبين ان ما توهمه ابو البركات ايضاً من كلامهم، ليس بشىء. و باقى الفصل ظاهر. وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه اعادة تصور الجميع معاً.

• اشارة (٢) •

١ - قوله: «ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة»، هذا كلام الشارح، يعنى نقل عن الشيخ ان المؤثر فى العقل الثانى، هو العقل الاول، كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى العالية، وليس كذلك، فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقى. ولو كان كل عقل صادراً عما فوقه بلا واسطة كان مبدعاً ايضاً بالحقيقة. وقد ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى الاول بلا توسط، والثانى بتوسطه. وفيه نظر لاننا لا نسلم ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعاً بالحقيقة بل بتوسط المبدأ الاول، فانه لما كان وجوده موقوفاً على كان ايجاده ايضاً موقوفاً عليه بالضرورة، م.

٢ - قوله: «اشارة»، لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك، شرع فى ترتيب موجودات عالم الكون والفساد، فالاجسام الموجودة فى هذا العالم، لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثابت وهو العقل علّة تامّة للمتغير لا متناع التخلّف، فلا بد ان يكون فى العلّة التامة نوع تغير، واذا لم يكن هناك شىء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية، فقد علم ان لها دخلاً فى ايجادها، لكن لا تجوز ان يكون عللاً موجدة لها، فان الجسم، لا يوجد الجسم، فتعين ان يكون عللاً معدة، بمعنى انها بحركاتها تحدث فى هيولى، عالم الكون والفساد

«فيجب أن يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الاخير، ولا يمتنع ان تكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه، ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصورة.»

يُريدُ بيان ترتيب صدور ما فى عالم الكون و الفساد عن مبادئها. و بدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير و هو العقل الذى لا يلزم عنه جرم سماوى، و اليه تنتهى العقول، و يعرف بالفعل.

فنقول: لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير و الحركة بخلاف الاجرام السماوية، لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلاً محضاً، بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التغير و الحركة لكن ليس هناك شئ يشتمل على التغير و الحركة لكن ليس هناك شئ يشتمل على التغير و الحركة الا الاجرام السماوية.

استعدادات مختلفة هي شرايط لفيضان الصور عليها.

فقله: قابلة لجميع انواع التغير، اى يقبل توارد جميع انواع الصور، و ليس المراد توارد الاعراض، فان الكلام فى تغير وجوداتها، اذ تلك الاجسام تكون و تفسد، بخلاف الافلاك، فانها لا تكون و لا تفسد. و اما الاعراض، فكما يتوارد على الاجسام الكائنة، يتوارد ايضاً على الافلاك، كالحركات و الاوضاع و غيرها، و لهذا قال: و كان كل منهما قابلاً للتغير و الحركة فى حده، اى حقيقة، فان الهيولى، اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة، ثم اذا زال تلك الصورة و حصلت صورة أخرى، كان لها حقيقة أخرى. و اما الصورة، فتغيرها هو زوال صورة و حدوث أخرى. و لما كان للافلاك احوال مختلفة و احوال مشتركة، فمن حيث اشتراكها فى الطبيعة الخامسة، يحصل الهيولى من العقل الفعال، و من حيث اختلافها فى الاحوال، يحصل صور العناصر.

- لا يقال: لا دخل للاجرام السماوية فى هيولى الكون و الفساد، لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد العقل.

- لا نقول: قد تبين أن وجود الهيولى، موقوف على الصورة و لما كان للاجرام السماوية مدخل فى احداث الصور، كان لها دخل فى الهيولى، على سبيل ايجادها، بل فى اعدادها للصور حتى يدوم و يبقى، م.

فاذن. وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام، ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة و صور مختلفة و كان كُل واحد منهما قابلاً للتغير و الحركة فى حده، وجب ان يكون اختلاف صورها مّا يؤثر فيه اختلاف فى احوال الاجرام السماوية، و ان يكون اشترك مادتها مّا يؤثر فيه اشترك فى احوال الاجرام السماوية و الاجرام السماوية تشترك فى الطبيعة المُقتضية للحركة المُستديرة المُستأنة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير فى وجود المادة المُشتركة و يكون ما يختلف فيه مبدء تهيوها للصور المختلفة.

و لا يمكن ان يكون ذلك كافياً فى ايجاد المادة اما اولاً، فلان الاجسام و توابعها لا يمكن ان تكون عللاً لمواد اجزاء آخر كما مرّ، و اما ثانياً فلان الامور الكثيرة المُشتركة فى النوع او الجنس لا تكون وحدها بلا مُشاركة من واحدٍ معيّن علّة لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردّها الى امر واحد كما مرّ فى النمط الاول فى كون الصورة علّة، فاذن العقل المذكور هو الذى يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان فى ذلك العقل رسمها على جهة الفعل.

و هذا هو المراد من قول الشيخ: و لا يُمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المُعاونة فيه و لكن لا يكتفى بوجود العقل و الطبيعة المُتَّفقة الفلكية فى استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور. كما مرّ ببيانّه فى النمط الاول.

- فان قيل: انكم تقيّم امكان كون الجسم و توابعه علّة لمادة جسم آخر و هيها قد جعلته الطبيعة الجسمانية جزءاً من علّة مادة جسم آخر.

- اجبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة فى افاضة اصل وجود المادة، بل هى معيّنة فى جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير و الحركة فى حده كما مرّ.

قوله: «و اما الصور فتفيض ايضاً من ذلك العقل و لكن تختلف فى هيولاتها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة.»

لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصور، و بين أنها تصدر ايضاً من ذلك العقل و لكن تختلف فى الهيولى المُشتركة بحسب الاستحقاقات المُختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المُختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات و

فاذن، وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام، ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة و صور مختلفة و كان كل واحد منهما قابلاً للتغير و الحركة فى حده، وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف فى احوال الاجرام السماوية، و ان يكون اشترك مادتها مما يؤثر فيه اشترك فى احوال الاجرام السماوية و الاجرام السماوية تشترك فى الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير فى وجود المادة المشتركة و يكون ما يختلف فيه مبدء تهيوها للصور المختلفة.

و لا يمكن ان يكون ذلك كافياً فى ايجاد المادة اما اولاً، فلان الاجسام و توابعها لا يمكن ان تكون عللاً لمواد اجسام آخر كما مر، و اما ثانياً فلان الامور الكثيرة المشتركة فى النوع او الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علّة لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردّها الى امر واحد كما مرّ فى النمط الاول فى كون الصورة علّة، فاذن العقل المذكور هو الذى يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان فى ذلك العقل رسمها على جهة الفعل.

و هذا هو المراد من قول الشيخ: و لا يُمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه و لكن لا يكفى وجود العقل و الطبيعة المتفقة الفلكية فى استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور، كما مرّ بيانه فى النمط الاول.

- فان قيل: انكم نفيتُم امكان كون الجسم و توابعه علّة لمادة جسم آخر و هيئنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءاً من علّة مادة جسم آخر.

- اجبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة فى افاضة اصل وجود المادة، بل هى معيّنة فى جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير و الحركة فى حده كما مرّ.

قوله: «و اما الصور فتفيض ايضاً من ذلك العقل و لكن تختلف فى هيولاتها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة.»

لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصور، و بين انها تصدر ايضاً من ذلك العقل و لكن تختلف فى الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات و

حركاتها. و ذلك بان يكون اذا خصص المادّة تأثير من التّأثيرات السّماويّة بلا واسطة جسم عنصريّ، او بواسطة منه. فجعلها على استعداد خاصّ بعد العامّ الّذى كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصّة و ارتسّمت في تلك المادّة، فاذن هناك مخصّصات مُختلفة.

و مخصّصات المادّة، معدّاتها و المُعدّ هو الّذى يحدث عنه في المستعدّ امرٌ ما، يصير مناسبتة لذلك الامر بشيءٍ بعينه، اولى من مناسبتة بشيءٍ آخر، فيكون هذا الاعداد مرجحاً لوجود ما: هو اولى فيه من واهب الصّور. و لو كانت المادّة على التّهيؤ الاوّل العامّ، لتشابهت نسبتها الى الصّور الّا ما يكون بحسب اختلاف المؤثّرات فيها. و ذلك الاختلاف، ايضاً ينسبُ الى جميع الموادّ نسبة واحدة، فلا يجبُ ان يختصّ به مادّة دون مادّة الّا لامرٍ آخر، يرجع اليها و هو الاستعداد، فاذن لا بدّ في وجود الصّور المُختلفة من الاستعدادات المُختلفة، و مثاله الماء اذا افراط تسخينه فانّ مادّته بذلك تصير بعيدة المُناسبة للصّورة المائيّة، شديدة المُناسبة للصّورة الهوائيّة، فهذا هو الاستعداد. فصار، من حقّها ان تفيض الصّورة الهوائيّة عليها، و تزول الصّورة المائيّة منها، و هذا هو الاستحقاق.

قوله: «و لا مبدأ لاختلافاتها، الّا الاجرام السّماويّة بتفصيل ما يلي جهة المركز ممّا يلي جهة المحيط، و باحوال يدقّ عن ادراك الاوهام تفاصيلها و ان فطنت بجملتها، و هناك توجد صور العناصر.»

يريدُ ان يُشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة، فذكر انّ مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السّماويّة المُقتضية لتفصيل كرة كرة، تلي المركز ممّا يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مُختلفة الصّور، و هذا سببُ اجماليّ، و امّا التّفصيلي فقد دقّ عن ادراك الاوهام.

و اعلم انّ الشّيع ذكر في «الشّفاء»: انّ قوماً من المُنتسبين الى هذا العلم، يعنى الكندي، و من تبعه بعده قالوا: لانّ الفلك مستديرٌ، فيجبُ ان يستدير على شيء ثابت في حشوه، فيلزم من محاكته له التّسخّن، حتّى يستحل ناراً، و ما يبعدُ عنه يبقى ساكناً فيصير الى التبرّد و التّكثّف حتّى يصير ارضاً، و ما يلي النّار منه يكون حارّاً و لكنّه اقلّ حرّاً من النّار، و ما يلي الارض يكون كفيفاً و لكنّه اقلّ تكثّفاً من الارض، و قلة الحرّ و قلة التّكثّف،

يوجب ان الترطب، فانَّ اليبوسة اما من الحرِّ واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد، و الذي يلي النار هو احمر، فهذا سبب كون العناصر. ثم قال الشيخ: انَّ ذلك ليس بسديد عند التفتيش^(١)، لانه يقتضى ان يكون الوجود اولاً لجسم ليس له في نفسه احدى الصّور المقومة غير الجسميّة. واما يكتسب سائر الصّور بالحركة والسكون ثانياً والحق انَّ الجسم، لا يستكمل له وجود بمجرد الصّورة الجسميّة التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة أخرى فانَّ الابعاد يتبع في وجودها صوراً أخرى، لسبق الابعاد. وان شئت فتأمل حال التخلخل^(٢) من الحرارة، والتكاثف من البرودة، بل الجسم لا يصير جسماً بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعة، لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعة يستحفظ باصلاح المواضع، لاستحفاظها، فانَّ الحارَّ يستحفظ حيث الحركة، والبارد يستحفظ حيث السكون.

قال: والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر، وهو ان تكون هذه المادّة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماويّة اما عن اربعة اجرام، واما عن عدّة منحصرة في اربع جمل عن كلّ واحدٍ منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدّت نالت الصّور من واهبها، او يكون ذلك كلّهُ يفيض عن جرم واحد، وان يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الاسباب الخفيّة علينا.

قوله: «و يجب فيها بحسب اختلاف نسبها من السماويّة ومن امور مُنبعثة من السماويّة امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها. وهناك تفيض النفوس النباتيّة والحيوانيّة والنّاطقة من الجوهر العقليّ الذي يلي هذا العالم».

اراد ان يُشير الى اسباب الامتزاجات التي، هي مبادئ التركّبات، فذكر أنّها انما تجب

-
- ١ - قوله: «انَّ ذلك ليس بسديد عند التفتيش»، فيه نظرٌ لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة أخرى نوعية، ثم يزول تلك الصّورة بواسطة اعداد الحركات السماوية، ويحصل هذه الصّور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها وذلك الاحتمال منافٍ له، م.
- ٢ - قوله: «فتأمل حال التخلخل»، فانَّ التخلخل هو ازدياد البعد والمقدار انما يكون بعد الحرارة، والحرارة بعد الصّور النوعية، فهي سابقة على المقادير والابعاد.

بشئين: أحدهما، نسب العناصر من السماويات، والثاني، أمور منبعثة عن السماويات، أما النسب فكُمحاذاة الشمس لموضع من الأرض المقتضية لاضائة ذلك الموضع، وبتوسط الضوء لتسخينها، وبتوسط السخونة لخلخلة الجسم المُتسخّن أو اصعاده، وبسبب التخلخل أو الصعود لآخراجه من موضعه الطبيعي، وبسبب الخروج عن موضعه لامتزاجه بغيره.

وأما الأمور المنبعثة من السماويات، فكالهينات الفائضة على الطبائع والصور و النفوس التي تصدر الافعال عنها، فإنها أمورٌ تنبعثُ عن الصور الفلكية التي هي مبادئ حركاتها، فتصيرُ هذه الصور بسببها فعالة، في موادّها ومواد غيرها. وإذا صارت فعالة، صارت محرّكةً لهذه الاجسام، مازجة بعضها ببعض، كما نُشاهد من القوى الفاذية، فصارت عللاً للامتزاجات.

واعلم انّ المراد من الأمور المنبعثة عن السماوية، ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لأنها ليست منبعثة عن السماوية. وأما هي مُنبعثة عن جوهرٍ مفارق، بل المراد تلك الهينات المذكورة التي تعدّ موضوعاتها، لان تكون مبادئ افعال تخصّها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشئين^(١) تحدث المزاجات المختلفة ويستعدّ بحسب قُربها وبعدها من الاعتدال، لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة، فتفيضُ تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعّال كما مرّ تقريره في النمط الثاني.

قوله: «و عند الناطقة يقفُ ترتّب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية. وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص، فإنّ تأملك ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحقّقها من طريق البرهان.»

يُشير الى انّ آخر مراتب الموجودات العقلية، جوهرٌ عقليّ هو النفس الناطقة كما كان أولها جوهرًا عقليًا، هو العقل الاول ألّا انّ ذلك الجوهر، لما كان ابداعيًا، كان كاملاً^(٢)

١ - «السبيين»، خ.

٢ - قوله: «و الامور المنبعثة من الماديات»، لما كانت الطبائع والصور والنفوس يصدرُ عنها

غنيّاً في أوّل ابداعه بريئاً من القوّة و التّقصان كلّ البرائة. وهذا الجوهر، لما كان موجوداً بوسائط كثيرة، مُحدثاً بحدوث مادّة، كان كما لاته متأخّرة عن وجوده. فكان محتاجاً الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية و بما يليها من الاجسام التي تعدّها لقبول تلك الافاضات. فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا التّمط.

و الفاضل الشارح اورد شكوكاً: منها، ان الاستعدادات المذكورة^(١)، ان كانت عدميّة لم تكن اسباباً للتّرجيع، و ان كانت وجوديّة، فحكمهم بصدورها عن السّماويات يقتضى اعترافهم بأنّ السّماويات صالحة للعلية. و حينئذٍ يُمكن اسناد الصّور اليها، دون العقل الفعّال، و ان ابوا عن ذلك لقولهم: الصّور لا تصدر عن الاجسام، فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيّات والقوى والاعراض الجسمانيّة اليها ممكن و ذلك ممّا لا يذهبون اليه. و الجوابُ انّ اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص و

افعالها في بعض الاوقات دون بعض، ففعلها لا يكون إلّا بحسب اعداد من الفلكيّات، فيفيض عليها استعدادات يصدرُ عنها بحسبها الافعال و التّحريكات. و هي المرادة من الامور المُتبعنة عن السّماويات و يحصل بحسبها بين الاجسام مُمازجات كما انّ القوى الغاذية، يحصل جوهر الغذاء و الحركة و ينفذه في خلل الاعضاء فيصيرُ جزءاً منها بدلاً لما يتحلّل منها، م.

١ - قوله: «منها ان الاستعدادات المذكورة»، اي الاستعدادات امّا ان يكون موجودة في الخارج او معدومة فيه، و القسمان باطلان، فالقول بالاستعداد باطل، امّا اذا كانت معدومة، فلانّ المادّة حينئذٍ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لا معه، فلا يكون لها رُجحان و اولوية بالقياس الى بعض الصّور، دون بعض، و امّا اذا كانت موجودة، فصدورها عن السّماويات يقتضى القول بانّ السّماويات يصلح ان يكون عللاً للحوادث، فجاز صدور الصّور عنها. و لم يحتج استنادها الى العقل، و ان امتنع ذلك لما تقدّم من امتناع كون القوى الجسمانية، عللاً لصور الاجسام، فلا اقل من امكان استناد جميع الكيفيّات والاعراض اليها، لكنّ القوم، ينكرون ذلك و يستندون الى الصّور التّوعية للاجسام.

و الجواب: ان القوى الفلكيّة، جسمانية لا تؤثر إلّا بوضع مخصوص، و لا كلّ اثر، بل ما يُناسبها، فانّ الشّمس لا تؤثر إلّا فيما يُحاذيها، و لا يحصل منها الاضواء و بواسطته سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض عن السّماويات، م.

غيره. فما استجمع تلك الشرائط، اسندت اليه، وما لم يستجمعها اسندت الى غيره.
ومنها: أنهم لما حكموا بصدور الصّور والقوى عن العقل الفعّال فقد حكموا بصدور
انواع غير محصورة عنه، وهذا يُناقض قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فان جعلوا
السبب في ذلك اختلاف القوابل، فهلّا اسندوا تلك الصّور الى المبدأ الأوّل وعلّلوا
الاختلاف بالقوابل. وهذا الاعتراض، قد نسبته في بعض كتبه الى الشهرستاني، ثمّ اورد عنه
جواباً نسبته الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالاً كثيرة عند تعدّد الآلات كالنفس
الناطقة، او عند تعدّد القوابل كالعقل الفعّال.
أما الأوّل، فلما لم يجز ان يفعل بتوسّط الآلة ولا المادّة لم يمكن اسناد هذه الكثرة
اليه.

اقول: هذا الجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الأوّل وبين
العقول المُجرّدة في نفى الفعل بتوسّط الآلة والمادّة عنهما، بل أنّما يجوزونه في النفوس
فقط.^(١) والجوابُ الصّحيح ان يُقال: صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد أنّما
يكون بحسب حيثيّات غير منحصرة فيه.^(٢) واختلاف القوابل لا يُمكن ان يكون سبباً
لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان تصدر عنه تلك الافعال المتكثّرة، بل أنّما هو
سبب لتعيّن كلّ فعل من تلك الافعال المُمكنة الصّدور لكلّ مادّة، وتخصّص كلّ مادّة

١ - قوله: «أنّما يجوزونه في النفوس فقط»، هذا ممنوع، فإنّ القول، لا يتوقّف جميع افعالها
على المادّة بخلاف النفوس، فمن الجائز توقّف بعض افعال العقول على المادّة واستعدادها وأما
المبدأ الأوّل فلا وسط بينه وبين اول معلولاته والآل لم يكن اول، م.

٢ - قوله: «صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد أنّما يكون بحسب حيثيّات غير
منحصرة فيه»، ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات، فالفاعل بحسب اختلاف القوابل،
ليس فاعلاً بالذات، وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقاً فوجوب اشتماله على حيثيّات
غير منحصرة فيه ممنوع، فقد سبق ان واجب الوجود مبدأ لكلّ وهو متعالى عن الحيثيّات.
ولئن سلّمنا ذلك فلا نسلّم أنّه يلزم ان يكون فاعل الصّور جوهرّاً من العقليّات متأخّر الوجود،
فان كان عقل مستجمع لكمالات غير متناهية، فجاز ان يحصل من العقل الأوّل لاشتماله على
صور علمية غير متناهية، اللهمّ الا ان يقولوا: الأوّل لا صورة علمية فيه، وأنّما الصّورة العلميّة في
العقل الفعّال. واللّه تعالى، اعلم بجلية الحال، والحمد لله تعالى، م.

دون غيره.

فاذن، فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة، والاول تعالى عن ذلك، فاذن هو جوهر من العقلیات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات.

ومنها: ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضى اسناد تلك الاحوال غيرها حتى تسلسل الاسباب دفعة، او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان، وهما مُمتنعان عندهم

وهذا الشك، مكرّر وقد تقدّم جوابه.

النَّمط السَّابع

فى التجريد

الْثَمَط السَّابِع

فِي التَّجْرِيد^(١)

اقول: يُريد ان يبيّن في هذا الثَّمَط، وجوب بقاء النّفوس الانسانيّة، بعد تجرّدها عن الابدان، مع ما تقرّر فيها من المعقولات، و كَيْفِيّة تقرّر المعقولات في الجواهر المُجرّدة العاقلة أيّاها، وجوب تعقّل الأوّل الواجب تعالى، جميع الموجودات الكلّيّة و الجُزئيّة على الوجه الأوّل الاشرف، من وجوه التّعقّل، و كَيْفِيّة كون علمه سبباً لنظام الكلّ، و كَيْفِيّة وقوع الشّرّ في الكائنات، مع تعقّله أيّاها، من حيث هي خيرات تابعة لذاته الّتي هي منبعُ الخير، و ما يتصلّ بذلك من المباحث.

١ - قول: «الْثَمَط السَّابِع فِي التَّجْرِيد»، الصّور المعدنية، أوّل مراتب عود الاجسام البسيطة الفلكية و العنصرية، لأنّها مُركّبة من الهولي و الصّورة، فهما مُتقدّمتان عليها، ثمّ مرتبة المُركّبات، فإنّ العناصر، اذا تركّبت، يحصل لها مزاج، فأولّها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه، ثمّ مُركّب آخر، ذو مزاج و صورة تحفظ المزاج و يتحرّك في جميع الجهات، اى النّمو و هو النّبات، ثمّ مُركّب آخر، له مزاج و صورة تتحرّك في الجهات بالارادة و بالاحساس و هو الحيوان، ثمّ مُركّب آخر، يحصل له مع جميع ذلك، ادراك الكلّيّات و هو الانسان.

و له مراتب الى العقل المُستفاد، فالنّفس الانسانية في آخر المراتب، لتصير عقلاً، لكن لافعالاً للكمالات، بل عقلاً منفعلاً بحسب قبول الكمالات، من العقل الفعّال. و لهذا سُمّي «عقلاً مستفاداً». و ظاهرُ انّ الشّرف في مراتب البدو و مراتب العود على التّكافؤ، اى الاشرف في مراتب البدو بازاء الاخسّ في مراتب العود، تتناقص الى العقل المُستفاد. و علم من هذا الكلام، انّ هذه المراتب، إنّما اعتُبرت بحسب الشّرف و الكمال، لا بحسب الوجود، فلا تظنّ انّ المعدن اقدم وجوداً من الانسان، بل إنّما قدّم في مراتب العود، لأنّه اقلُّ شرفاً منه، م.

وأنما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل، عن المواد الجسمانية.

• تخفية •

«تأمل، كيف ابتداء الوجود من الاشرف، حتى انتهى الى الهیولی، ثم عاد من الاخس الى الاشرف، حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد؟»

اقول: لما ذكر في آخر النمط المتقدم، مراتب الموجودات، اراد ان يبتدئ في هذا النمط، بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده.

فان الوجود، بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه، وذا معاد عاد اليه، و مراتب البدء بعد المبدء الاول، هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير. و بعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى، و بعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر، و بعدها مرتبة الهيوليات، من هيولى الفلك الاعلى الى الهیولی المشتركة العنصرية، و بها ينتهى مراتب البدء، و يكون بعدها مراتب العود، اعنى التوجه الى الكمال، بعد التوجه منه.

و اولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة، من الفلك الاعلى الى الارض، و بعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة، بعد التركيب، كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها، و بعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها، و بعدها مرتبة النفوس الحيوانية، على اختلافها، و بعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها. و المرتبة الاخيرة، هي المرتبة العقل المستفاد، المشتمل على صور جميع الموجودات، كما هي اشتمالاً انفعالياً، كما كانت العقول فى المرتبة الاولى، مشتملة عليها اشتمالاً فعلياً.

فبالعقل المستفاد، عاد الوجود الى المبدأ الذى، ابتداء منه، و ارتقى الى ذروة الكمال، بعد ان هبط عنه. و ظاهر ان الشرف اعنى البرائة عن القوة، مرتب فى صنفى المراتب على التكافؤ منته من الجانبين، الى الهیولی التى وجودها ليس الا كونها بالقوة. فهى، فى نهاية الخسة و تحاذيها فى الجانب الآخر، العقول المجردة و ما فوقها.

قوله : «و لما كانت النفس الناطقة^(١) التي هي موضوعاً ما للصور المعقولة، غير منطبعة في جسم تقوم به، بل انما هي ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها و حافظاً للعلاقة معها بالموت، لا تضّر جوهرها، بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية.»

لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود، اشتغل بالبحث عن حالها، بعد تجرّدها عن البدن، فاستدلّ بتجرّدها في ذاتها و كمالاتها الذاتية عن المادة و ما يتبعها، و

١ - قوله: «و لما كانت النفس الناطقة»، يُريدُ ان يستدلّ على بقاء النفس، بعد الموت.

و تقريره: أنّه قد ثبت أنّ النفس الناطقة التي هي محالّ الصّور العقلية، غير حالة في الجسم و لا تعلّق لها بالبدن في ذاتها و جوهرها، بل تعلّقها به، ليكون هو آلة في اكتساب الكمالات، فاذا فسد البدن، فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها، مع أنّ العلة المؤثرة في وجود النفس باقية، فيجبُ بقائها بعد فساد البدن.

و فيه نظر، لأنّ الجوهر العقلي الموجد للنفس، ان كانت علة تامّة لها، لزم قدمها لقدمه، و ان كانت علة فاعلية و توقف وجودها على حدوث البدن، فلم يتوقّف بقائها على بقائه كالنفس، و ان كانت مجردة ألاّ أنّها متعلّقة بالبدن، لجاز ان يكون تعلّقها شرطاً لبقائها، فاذا انتفى، انتفت.

و الحاصل أنّ البدن، ما كان موجوداً و كذا النفس، ما كانت موجودة، ثمّ وجد البدن و النفس، ثمّ ينعدم البدن، فلا يخلوا اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس او لا، فان لم يكن له مدخل في وجودها، فلم لم يوجد النفس قبل البدن؟ و ان كان له مدخل في وجودها، فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقائها، حتّى اذا انعدم انعدمت؟

و اعلم، انّ ما ذكرنا من تقرير الاستدلال ههنا، هو ما ذكره الامام، و زاد الشارح في الاستدلال تجرّد النفس عن المادة في كمالاتها الذاتية، اي الكمالات العارضة لذاتها، كالصور المفعولة. و ذلك مع كونه غير منطبق على المتن، مستدرک في الاستدلال، فان المطلوب، ليس بقائها بعد الموت، و تجرّدها في ذاتها كافٍ في ذلك. و كذلك قوله: اشار بقوله التي هي موضوعاً ما للصور المعقولة، الى كمالاتها الذاتية الباقية معها، فان احكام المذكورة، ليس الا عدم انطباعها في الجسم، فذكر ذلك الوصف ليس الا ايماء، الى سبب هذا الحكم، و كذا قوله: على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها و كمالاتها المذكورة الى الجسم، فان عدم الاحتياج في الكمالات اليه، غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم و هو ظاهر، م.

بأنها غير متعلقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث و غيره، على بقائها بعد الموت كذلك.

و اشار بلفظة «لما»، الى ما ثبت في النمط الثالث، من عدم انطباع النفس في الجسم، و بقوله: «التي هي موضوعاً ما للصور المعقولة»، الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي، بها استدلل على امتناع انطباعها في الجسم، و بقوله: «بل انما هي ذات آلة بالجسم»، الى كيفية ارتباطها بالجسم، على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها و كمالاتها المذكورة اليه، ثم جعل قوله: «فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضرب جوهرها»، تالياً لما وضعها بعد لفظة «لما»، و اتم مقصوده بقوله: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»، و ذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة. فهذا، برهان لمي، هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابوالبركات البغدادي.

و اعلم ان اسناده، حفظ العلاقة مع الجسم هيئنا الى الجسم، ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج^(١) الذي، هو سبب العلاقة في النمط الثالث، الى النفس لان النفس، كما كانت حافظة لها بالذات، فالجسم حافظ ايضاً ولكن بالعرض و ذلك لان فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة، انما يتطرق من جهة الجسم و عوارضه و لذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس، الى الجسم. و عدم تطرق الفساد الى الشيء مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض، ثم ان الشيخ أكد هذا المطلوب، بما اورده بعد هذا الفصل.

• تبصرة^(٢) •

١ - قوله: «ليس بمناقض لاسناد حفظ المزاج»، ذكر في النمط الثالث، ان النفس حافظة للمزاج و المزاج كيفية متشابهة في الجسم، فحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم، فيكون الجسم ايضاً حافظاً و لكن بالعرض، و ايضاً فساد المزاج، انما يعرض من جهة اختلال حال الجسم، فاستقامة حال الجسم، حفظ ما للمزاج و هذا هو الذي ذكره الشارح، م.

٢ - قوله: «تبصرة»، التبصرة جعل الشيء بصيراً، كما ان التنبيه، جعل النائم يقظاناً و انما عبر عن هذا الفصل بـ «التبصرة» و اشارة الى ان البحث المورد فيه، اوضح من الابحاث في حال

التنبهات، لأن ما ينسب الغافل منه الى العمى، يكون اوضح لا محالة، ممّا ينسب الغافل عنه الى النوم.

وأمّا كان هذا البحث، اوضح من البحث التنبهى، لأنّه بيان حال ذاته و ذلك اقرب و واضح بالنسبة اليه من حال غيره. قال الامام: لمّا تبين بقاء النفس بعد الموت، شرّع في بيان تعقلها لمعقولاتها، لأنّ القابل للصور المعقولة، جوهر النفس و الفاعل لها هو الجوهر العقليّة و هما موجودان بعد فساد البدن، و متى كان الفاعل و القابل موجودين، كما كانا من غير تغيير اصلاً، وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلة بعد الموت.

لكن، هيهنا سؤال و هو ان يقال: هب، انّ القابل، هو النفس و الفاعل هو العقل، لكن لم لا يجوز ان يكون تعلّق النفس بالبدن شرطاً لقبول تلك الصور عن العقل؟ فلدفع هذا السؤال، ذكر الشيخ، أدلّة على انّ النفس في تعقلها غير محتاجة الى شيء من الآلات البدنية.

و قال الشارح: قد سلف في الفصل المتقدّم، انّ النفس باقية بعد خراب البدن، فالآن كرّر ذلك و زاد عليه، انّ كمالاتها الذاتية، باقية ايضاً، فانّ فقدان الآلات بعد حصول تلك الاتّصال بالعقل الفعّال، لا يضرّها في بقائها و لا في بقاء كمالاتها الذاتية، أمّا الاول، فلبقاء علّتها و وجوب بقاء المعلول ببقاء العلّة، و أمّا الثاني، فوجود الفاعل و القابل. فكأنّ سائلاً يقول: هب، انّ «الفاعل» و «القابل»، موجودان، لكن لم لا يجوز ان كانت الآلات المفقودة، آلات لها و حينئذ يلزم من فقد الآلات انعدام الكمالات.

ـ اجاب بانّها ليست آلات لها، بل لغيرها، كما علمت في التّمط الثالث أنّها تعقل بذاتها، ثمّ زاد في الايضاح بايراد اربع حجج.

و اقول: بناء على عدم مضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال يدلّ على انّ المطلوب، ليس الّا بقاء التّعقّلات، ببقاء الفاعل و القابل، فانّ بقاء النفس ليس منوطاً بملكة الاتّصال بالعقل الفعّال و أمّا المنوط به بقاء التّعقّلات، فالفصل الاول في بقاء النفس، و الثاني ليس الّا في بقاء عاقلتها كما ذكره الامام.

و أمّا خلط الشارح في كلّ من الفصلين، احدهما بالآخر، فغير صواب.

و فائدة هذا الاستشهاد، جودة الفاعليّة، أمّا بحسب التمرّن، او بحسب التجربة، او بحسب القوّة. أمّا التمرّن، فكما انّ احس بشيء مراتب مُتكَثَرَة، حصلّ للحسّ هيئة تمرينة مدرك بسببها ذلك الجزئي و معانيه سريعاً، و أمّا التجربة، فكما اذا كان لشيء واحد جزئيات مُتعدّدة، و حصل

«إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعّال، لم يضرّها فقدان الآلات لأنّها تعقل بذاتها كما علمت، لا بآلتها، و لو عقلت بآلتها، لكان لا يعرض للآلة كلال البتّة، ألّا و يعرض للقوّة العاقلة كلال، كما يعرض لا محالة لقوى الحسّ والحركة، و لكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيراً ما تكون القوى الحسيّة والحركيّة فى طريق الانحلال.

والقوّة العقلية، أمّا ثابتة، و أمّا فى طريق النموّ والازدياد، و ليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة، كلال يجب ان لا يكون لها فعلٌ بنفسها. و ذلك لأنك علمت انّ استثناء عين التالى، لا يُنتج. و أزيدك بياناً، فاقول: انّ الشئ قد يعرض له من غيره يشغله عن فعل نفسه، فليس ذلك دليلاً على أنّه لا فعل له فى نفسه، و أمّا اذا وجد و قد لا يشغله غيره، فلا يحتاج اليه، فدلّ على انّ له فعلاً بنفسه.»

اقول: التّبصرةُ جعل غير البصير - كالاعمى - بصيراً، و التّنبيه جعل غير اليقظان - كالنائم - يقظاناً، ففى تسمية هذا الفصل بـ«التّبصرة»، دون التّنبيه، تعريضٌ بانّ البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بـ«التنبيهات»، لانّ المبالغة عند حتّ الغافل عن ادراك الشئ الحاضر امامه، أمّا تكون فى نسبته الى العمى اكثر منها فى نسبته الى النوم. و أمّا كون هذا البحث اوضح من غيره، فلأنّه يفيد استبصار

للحسّ بتلك الجزئيات شعور و تكرار حسّ، فكلّ جزئٍ هنا عرض عليه كان اجود احساساً، به و أمّا بحسب القوّة، فظاهرٌ لانّ القوّة كلّما تكون اقوى، يكون فعلها اجود.

فمراد الشيخ بالكلال ههنا، الاختلال فى قوّة التّعقل عند اختلال البدن، لا الاختلال فى الهيئات التّعقلية التّمرينية و التّجريبية، فأنّه لم يختل فى سنّ الانحطاط، فالاستنهاد بقوى الحسّ و الحركة، يدلّ على ذلك، فانّ القوّة الحساسة، يختل فى سنّ الانحطاط، حيث لا يكون الشيخ احد بصراً و سمعاً، و لا اختلال للهيئات الحسيّة بالتّمرن و التّجربة، فمعنى الكلام انّ تعقل النفس، لو كان بالآلة، لضعفت قدرة النفس على التّعقل عند ضعف الآلة، كما تضعف قوّة الاحساس فى سنّ الانحطاط حيث يضعف بصره و سمعه، لضعف البنية. و ليس المراد انّ تعقلها لو كان بالآلة، لم يبق تجاربها و تمرّنها، فانّ الاحساس بالآلة و التجارب و التّمرنات الحسيّة، باقية، م.

العقل لذاته بذاته و ما عداه يفيدُ استبصاره بغيره.

فقوله: «اذا كانت النفس النّاطقة، قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات»، تكرارٌ لما سلف في الفصل المُتقدّم، مع مزيدٍ فائدةٍ و هي أنّ فقدان الآلات، بعد حصول ملكة الاتّصال للنفس بالعقل الفعّال، لا يضرّها في بقائها في نفسها، و لا في بقائها على كمالاتها الذّاتيّة المُستفادة من العقل الفعّال، فإنّ الفاعل و القابل، لها موجودان معاً عند فقدان الآلات و الآلات المفقودة، ليست بآلات لها بل لغيرها، و قوله: «لأنّها تعقل بذاتها كما علمت»، اشارةٌ الى ما مرّ في التّسط الثالث، من بيان كون النفس عاقلة بذاتها، لا بالآلات البدنيّة. ثمّ إنّ المُبالغة في ايضاح ذلك، ليستّضح الفرق بين الكمالات الذّاتيّة الباقية مع النفس و الكمالات الذّاتيّة الزّائلة عنها بعد المُفارقة.

فذكر على ذلك اربع حجج: واحدةٌ منها في هذا الفصل و هي استثنائيّةٌ مُتّصلةٌ مقدّمها قوله: «و لو عقلت بآلتها»، و تاليها مُتّصلةٌ مقدّمها قوله: «و لو عقلت بآلتها» و تاليها مُتّصلةٌ موجبة و هي قوله: «لكان لا يعرض للمآلة كلال الآ و يعرض للقوّة كلال» و صورتها هكذا: لو كان تعقل النفس بآلات بدنيّة، لكان كلّما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال. و ذلك واضحٌ، فإنّ اختلال الشّروط، يقتضى اختلال مشروطه.

قوله: «كما يعرض لا محالة لقوى الحسّ و الحركة»، استشهادٌ أنّ جودة الفاعليّة قد يكون بسبب التّمرّن الحاصل للفاعل، بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة، و قد يكون بسبب التّجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفةٍ صدرت عنه، و قد يكون بسبب القوّة الّتي بها يكون اقتداره على الفعل، اتمّ اقتدارٍ.

و الانسان في سنّ الانحطاط، يكون اجود تعقلاً منه في سنّ النّموّ بالوجوه الثّلاثة جميعاً، و يكون اجوداً احساساً بالوجهين الاولين، اعني بسبب التّمرّن و التّجارب المُقتضية لاستثبات المحسوسات، دون الوجه الاخير، فأنّه لا يكون احد سمعاً و لا بصرأ. و الرّأدُ ههنا، الفرق بين الامرين بهذا الوجه، فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس و التّحرّك.

و قوله: «و لكن ليس تعرّض هذا الكلال»، استثناءٌ لنقيض التّالي و هو مُتّصلةٌ سالبةٌ جزئيّةٌ، تقديره: و لكن ليس كلّما يعرض للآلات كلال، يعرض للنفس في تعقلها كلال، بل قد تكلّ الآلات و لا تكلّ هي في تعقلها، بل أمّا يثبت، و أمّا يزيد و ينمو، كما في سنّ

الانحطاط. و ايضاً كما يكون بعد توالى الافكار المؤدية الى العلوم، فالّ الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية و النفس تقوى لازياد كمالاتها.

و هذا الاستثناء، انتج المقدّم و هو أنّ تعقلها، ليس بآلات بدنيّة، و هيّهنا قد تمتّ الحجة، ثمّ أنّ الشيخ اشتغل بنفى وهم يُمكن ان يعرض هيّهنا^(١) و هو ان يُقال: لو كان عدم كلال الآلة دالّاً على أنّ تعقلها ليس بالآلة، لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالّاً على أنّ تعقلها بالآلة، فذكر أنّ هذا، استثناء لعين التالى و هو غير منتج.

ثمّ أنّه زاد في بيانه، بأنّ وجود الفعل لشيء في صورة معيّنة، يدلّ على كونه فاعلاً مطلقاً، أمّا عدمه في صورة معيّنة، فلا يدلّ على كونه غير فاعل اصلاً.

قال الفاضل الشارح^(٢) مُعترضاً على ذلك: يجوز أن يكون المُعتبر في بقاء النفس على

١ - قوله: «اشتغل بنفى وهم يمكن أن يعرض هيّهنا»، و هو أنّ الانسان في آخر سنّ الشيخوخة، قد يصير خرفاً، فينقص عقله، فقد اختلّت قوّة التعقل، لاختلال الآلة، فيكون التعقل بالآلة.

والجواب، أنّا قلنا: لو كان التعقل بالآلة، لاختل باختلال الآلة، فاستثناء نقيض التالى، يُنتج نقيض المقدّم و انتم اشتغليتم عين التالى و هو لا يُنتج اصلاً، ثمّ أنّ الانسان في آخر العمر، ربما يمنع عن تعقله، اشتغاله بتدبير البدن و استغراقه فيه و ذلك لا يدلّ على ان لا تعقل له في نفسه.

و اعلم أنّ الواهم، لا شكّ أنّه معارضة في الدليل المذكور و لعلّ الشيخ قرّرها، بأنّ تعقل النفس، لو كان بالآلة، لاختلّ قوّة التعقل باختلال البدن، لكن قوّة التعقل، يختلّ في آخر العمر، فيكون التعقل بالآلة، و حينئذٍ يتوجّه ان يُجاب بأنّ استثناء، عين التالى لا ينتج، لكن قوله: و ليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة، كلال يجب ان لا يكون له فعل بنفسها، يدلّ على أنّ تقرير الوهم ان يُقال: لو عرض لقوّة التعقل اختلال الآلة، و جب ان يكون التعقل بالآلة، لكن المزوم حقّ كما في آخر سنّ الانحطاط، فاللازم مثله. و حينئذٍ لا يتوجّه حله المذكور، بل وجهه منع الملازمة بنائاً على أنّ اختلال فعل في صورة لا يدلّ على ان لا فعل له في نفسه.

و تقرير كلام الشارح هيّهنا، ان يُقال: حاصل كلامكم، أنّ التعقل، ليس بالآلة، لأنّه لا يختل باختلال الآلة، فنحن نُعارضه و نقول: التعقل بالآلة، لأنّه يختلّ باختلال الآلة، و من البين أنّه لا يمكن جوابها، لعدم استثناء عين التالى، فهو شرح لا يطابق المتن، م.

٢ - قوله: «قال الفاضل الشارح»، اعترضه أنّا لا نُسلم أنّه لو كان تعقل النفس بالآلة، لزمه عن

كلال الآلة، كلال فى التّعقل، وأما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر فى كمال التّعقل من الاعتدال باقياً الى سن الانحطاط، و هو ممنوعٌ لجواز ان يكون المُعتبر فى بقاء التّعقل، حدٌ معينٌ من اعتدال الآلة و ذلك الحدّ، يكونُ باقياً فى سنّ الانحطاط اختل التّعقل و هذا كالقوة الحيوانية، اعنى قوة الحسّ والحركة فى الاعضاء، فإنّها باقيةٌ من أوّل العمر الى آخره. والمعتبرُ فى بقائها من حدود الاعتدال، باقى والزّيادة والنقصُ أمّا يردُّ على الزّائد ولورود النقص على ذلك الحدّ المعين، لا يبقى القوة الحيوانية.

- فان قيل: بقاء الحدّ المُعتبر من الاعتدال، لا يوجبُ الّا بقاء القوة العقلية على حالها، لكنّا نرى أنّها يزدادُ كمالها وقوتها فى زمان الكهولة، فمن اين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن، فإنّ القوة العاقلة و ان بقيت على حالها، لكنّ لَمّا اجتمع فى ذلك الزّمان علوم كثيرة، فلهذا صارت فى هذه الحال اكمل.

و الى هذا السّؤال والجواب، اشار الشارح بقوله: ثمّ أنّه حمل الازياد فى الكهول، الى آخره و محصل هذا الاعتراض، نقضان تفصيلي و اجمالى؛ اما التفصيلي، فهو منع المُلازمة و اما الاجمالى، فهو ان يُقال: القوة الجسمانية الحيوانية بدنية، فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن، لزم ايضاً من اختلال البدن، اختلال القوة الحيوانية، وليس كذلك لبقائها الى آخر العمر، و تقريرُ جواب الشارح، موقوفٌ على مقدّمة و هى، انت قد سمعت انّ كمال النوع، ما يحصل له بالفعل، ثمّ لا يخلو امّا أن لا يتمّ ذلك النوع الّا به أو لا يكون كذلك والاول هو الكمال الاول، كالتقوى و ما ترتّب من الكمالات على الكمال الاول، هى الكمالات الثانية، اذا تقرّر هذا،

- فنقول: القوة الحيوانية، تُطلقُ على الكمال الاول و هو القوة الّتى تستعد الاعضاء للحسّ والحركة، و تارةً على الكمال الثانى، اى استعداد الحسّ والحركة، و حركة النّبض و النّفس الى غير ذلك ممّا يستند الى القوة الحيوانية، والصّحة، اعنى اعتدال المزاج لها عرضٌ يتحدّد بطرفى افراط و تفريط. و مزاج البدن، يُمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال و بواسطة ذلك يزدادُ الاعتدال و ينقص، اى يكون على حدٍّ اقرب الى الاعتدال الحقيقى من غيره، او ابعد.

و لا شكّ انّ الكمالات الثانية، يزدادُ و ينقص، بحسب ازدياد الاعتدال و تنقيصه بخلاف الكمال الاول، فإنّه ثابتٌ لا يتغيّر، فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتاً، فان تغيّر الشرط، يوجبُ تغيّر المشروط، فلا يعتبرُ فيه الّا الحدّ الواحد من الصّحة الّتى، لا يقبل الزّيادة و النقصان.

كمال تعقلها حداً معيناً من الصحة البدنية وهو باقٍ الى آخر الشيخوخة، ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعاً فيما يزيد على ذلك المُعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فإنه واقع في نفس ذلك المُعتبر، وحينئذٍ يكون النقصان الثاني مخلاً دون

و اما الكمالات الثانية، فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان، بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة والنقصان، فالقوة الحيوانية التي بها نقض الامام ان كان المرادُ بها المعنى الاول، فليس النقض وارداً، لان الكلام في الكمالات الثانية، وان كان المراد المعنى الثاني، فلا ورود ايضاً لان الكمالات الثانية، تختلف باختلاف الآلات، كما ان آلات الحواس، اذا كانت في الصحة، كان ادراكاتها كما ينبغي، وان كانت في النقصان كان ادراكاتها كذلك، هذا هو الجواب عن النقض الاجمالي.

واما عن النقض التفصيلي، فإشار اليه بقوله: و ظاهرُ أنها لو كانت مقتضية، اي التعلّلات كمالات ثانية وقد سبق ان الكمالات الثانية البدنية، تختلف باختلاف احوال البدن، فلو كانت التعلّلات بالآلات البدنية، فكلما كانت الآلات اعدل واصح، كانت التعلّلات اكثر واكوى ويتناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس كذلك.

ولما كان هذا الجواب، مبنياً على مقدّمة مذكورة في جواب النقض الاجمالي، فلهذا اخره عنه ألا كان الترتيب يقتضى تقديمه.

واما سؤال زيادة التعلل في زمان الكهولة، فظاهرُ الورود، لأنه لما اعتبر في العقل حداً واحداً لا يتغير، فوجب ان لا يتغير التعلل الى الزيادة، كما وجب ان لا يتغير الى النقصان. واما حمله على اجتماع العلوم، فغير واقع، لان الكلام في زيادة التعلل لا في زيادة الهيئة، كما مرّ، هذا غاية توجيه الكلام ههنا.

وفيه نظر، اما أولاً، فلان قوله: والاول لا يحتمل الزيادة والنقصان، ليس بشيء، لان القوة الحيوانية، عرض قائم بالروح الحيواني وهو دائماً في التحلل والتزايد، فيكون القوة الحيوانية، كذلك بالضرورة.

واما ثانياً، فلان النقض، باقٍ لأنه غاية ما في جوابه، ان الكلام في الكمالات الثانية، لا في الكمالات الاولى، اي مباد الكمالات الثانية، وهذا لا يدفع النقض، فان للامام ان يقول: ما ذكرتم في الكمال الاول، قائم في الكمال الثاني، فإنه لما جاز ان يكون المُعتبر في الكمال الاول حداً واحداً، فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني؟ م.

الاول، كما ان للصحة المُعتبرة في بقاء القوة الحيوانية، حداً ما، لا تبقى تلك القوة بدونها و تبقى مع الازدياد و الانتقاص فيما ورائها. ثم انه حمل الازدياد في الكهول، على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم، في ذلك السن، مع عدم الاختلال.

و القول: القوة الحيوانية، تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي يكون به الحيوان حيواناً، و على الكمالات الثانية الصادرة عنه. و الاول امر لا يحتمل الزيادة و النقصان بخلاف الثاني، فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد و لا ينقص معتبر في بقاء الاول، و اما المُعتبر في الثاني، فالصحة القابلة للازدياد و الانتقاص، و لذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها و تنقص بانتقاصها، و هي هنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة، بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد و الانتقاص. و ظاهر انها لو كانت مقتضية بالالات المختلفة الاحوال، لاختلفت باختلافها، كما اختلفت الكمالات الحيوانية، و ليس الامر كذلك. و اما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة، فغير ما نحن فيه على ما مر.

هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة و الحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب، على ما ذكره في سائر كتبه، يعنى انها تكون مقنعة للمسترشدين و ان لم تكن مسكتةً للجاحدين، فان الاقناعات العلمية تكون هكذا. لا على ما يستعمل في الخطابة^(١)، فانها تُطلق هناك على كل ما يفيد ظناً، صادقاً كان او كاذباً، فهي بهذا الاعتبار تشمل التجريبات و ما يجري مجراها، مما يعد من اليقينيّات.

* زيادة تبصرة *

«تأمل ايضاً ان القوى القائمة بالابدان، يكلها تكرّر الافاعيل لا سيما القوية و

١ - قوله: «لا على ما يستعمل في الخطابة»، لما كان الاقناعي، قد يُطلق على الخطابة، ذكر ان المراد من ان كون هذه الحجة، اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل في الحكمة، بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات، لا يحكم بها الا المسترشد الذي يلاحظ تصوراتها بعين التحقيق و الانصاف و اما المُجادل فربما يمكنه المنع. و الحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح، لا تتركب الا من اليقينيّات و يفيد اليقين، م.

خصوصاً اذا اتبعت فعلاً فعلاً على الفور، وكان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به، كالزائحة الضعيفة اثر القوية.»

يقال: خرجت فى اثر فلان - بكسر الهمزة - أى: فى اثره، وهذه حجة ثانية. و تقريرها، ان تكرر الافاعيل و خصوصاً الافاعيل القوية الشاقة، تكل القوى البدنية باسرها، و يشهد بذلك التجربة و القياس، اما التجربة فظاهر، و اما القياس، فلان تلك الافاعيل^(١) لا تصدُر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات فى تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات فى المدركة، و كتحرّك الاعضاء عند تحريك غيرها فى الحركة. و

١ - قوله: «و اما القياس، فلان تلك الافاعيل»، اعلم ان المراد بالفعل فى هذه الفصول، ليس هذا التأثير، بل هو اعم منه، فكانه هو معناه اللغوى، فانه قد اطلق الفعل على الادراك و هو «انفعال»، لا «فعل». و تقرير الكلام ههنا: ان افعال القوى البدنية، لا تخلو من انفعال، اما القوى المدركة فان فعلها الاحساس و هو التأثير من المحسوسات، و اما القوى المحركة، فلان تحريكها للغير، لا يتم الا بتحريك الاعضاء و التحريك انفعال، و الانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل، فهو منه.

و اما قوله: فان كان مقتضى الطبيعة، فهو جواب عن سؤال مقدر و هو ان يقال: كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر المنفعل، و الانفعال انما هو من القوى و القوى الحالة فى الجسم، لا يكون قاهرة له ضرورة ان الحال فى الشيء لا ينافيه؟

اجاب بان تلك الافاعيل، و ان كانت مقتضى القوى، لكنها، ليست مقتضى طبيعة العناصر التى تلتم منها الموضوعات، كالانف و العين و الأذن و الجلد، فان العناصر، مقسورة على الاجتماع، فتكون منافية لاجتماعها و لما نافى اجتماعها، نافى وجود القوة التى هى موقوفة على الاجتماع فضلاً عن فعلها، فيكون بين القوى و طبائع العناصر، تنازع دائماً فيكون موجباً للوهن فى الموضوعات و القوى أيضاً. و للضعف العارض للقوى، لا يدرك الزاينة الضعيفة بعد ادراك الزاينة القوية، و الصوت الضعيف، بعد سماع الرعد، و النور الضعيف بعد النظر فى قرص الشمس كان الحس، بطل بالضعف و الوهن.

و اعلم ان المدعى الذى قصد اثباته، هو ان تعقل النفس، ليس بالآلة، و اللازم من هذه الحجة، ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية، و من البين انه لا يلزم منها ان تعقلها ليس بالآلة، فما هو المطلوب، غير لازم، م.

الانفعال، لا يكون إلا عن قاهرٍ يقهرُ طبيعة المُنفعل و يمنعه عن المقاومة فيوهنه، والفعل و ان كان مُقتضى طبيعة القوة، لكنّه لا يكونُ مقتضى طبائع العناصر الّتى يتألفُ موضوعات تلك القوى عنها، فتكون تلك الطّبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى فى افعالها. و التّنازع و التّقاوم، يقتضى الوهن فيهما جميعا، و ربما يبلغ الكلال و الوهن حدّاً تعجز عنده القوة عن فعلها، او تبطل كالعين، تضعف بعد مُشاهدة النّور الشّديد عن الابصار، او تعمى.

قوله : « و افعال القوة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف.»

هذه القضية هي القياس، و كُبراه ما مرّ.

و تقريره ان يُقال: العاقلة قد لا يكلّها كثرة الافاعيل، و كلّ قوّة بدنيّة فدائماً يكلّها كثرة الافاعيل، فالعاقلة ليست بيدنيّة. و العاقلة و ان كانت تعقلها مع انفعالٍ ما، لكنّها لا تضعف و لا بكلّ بالانفعال لبساطة جوهرها و خلوها عن التّقاوم المذكور، بخلاف البدنيّة، و أنّما قال: «قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف» و لم يقل: دائماً، لأنّ العاقلة اذا كان تعقلها بمُعاونة من الفكرة الّتى هي قوّة بدنيّة، فقد تضعّف عن التعقّل لذاتها و لكن لضعف معاونها. و الحاصلُ انّ تكرر الافعال، يوهنُ القوى البدنيّة او يبطئها دائماً، و لا يوهن العقليّة دائماً، بل رُبّما يقويها و يشحذها فضلاً عن الابطال. و اعتراض الفاضل الشّارح بتجوز كون العاقلة مُخالفةً لسائر القوى بالنّوع، مع كون الجميع بدنية، و حينئذٍ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال، دون البعض، ساقطاً، لأنّ القياس المذكور يأباه.

و أمّا قوله: الخيال يدرك البقّة بعد تخيل الفيل، فاذن الحكم بأنّ الضّعيف غير مشعور به، اثر القوى ليس بكلىّ، فليس بشىء، لأنّهم لا يعنون بقوّة المحسوس كبره، و لا بضعفه صغره، بل يعنون بهما شدّة تأثيره فى الحساسة و ضعفه.

* زيادة تبصرة *

«ما كان فعله بالآلة و لم يكن له فعل خاصّ، لم يكن له فعل فى الآلة، ولهذا فإنّ القوى الحساسة، لا تدرك آلاتها بوجه، و لا تُدرك ادراكاتها بوجه، لأنّها لا آلات لها الى آلاتها و ادراكاتها، و لا فعل لها إلا بالآلاتها، و ليست القوى العقلية كذلك، فإنّها تعقل كلّ شىء.»

اقول: هذه حجة ثالثة^(١)، وهي اوضح من المذكورتين قبلها، وهي مبنية على قضية واضحة، هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة، فلا فعل له في شيء لا يمكن ان تتوسط آله بينه وبين ذلك الشيء، ويتفرع منه مقدمة، هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا: كل مدرك بالآلة جسمانية، فلا يمكن ان يدرك ذاته ولا آله ولا ادراكه، فان الآلة الجسمانية، لا يمكن ان تتوسط بينه وبين هذه الامور، وصغرها قولنا: العاقلة مدركة بالآلة جسمانية.

واعترض الفاضل الشارح، على ذلك بتجوير تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما

١ - قوله: «هذه حجة ثالثة»، حاصلها ان القوة العاقلة تدرك نفسها وادراكاتها وآلاتها، وكل قوة لا تدرك الا بالآلة لا تدرك نفسها ولا آلاتها، لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه، وبين الشيء وادراكاته، وبينه وبين الآلة، ينتج ان القوة العاقلة ليست لا تدرك الال بالآلة. ويمكن ان يوجه بقياس استثنائي، فيقال: لو كانت القوة العاقلة، لا تدرك الا بالآلة، لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها ولا آلتها، لكنها تعقل نفسها وادراكاتها وجميع ما يظن به انه آلتها كالقلب و الدماغ. قال الامام: هي هنا مطلوبان؛ احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية، والاخر ان فعلها ليس يتوقف على تعلقها بالجسم. والحجة المذكورة، لا يفيد شيئاً منهما. اما الاول، فلان من الجائز ان يكون القوة العاقلة، عرضاً حالاً في البدن، ويكون متعلقاً بنفسه وبساير المعلومات، ويعنى بهذا التعلق النسبة الخاصة المسماة بالشعور والادراك، فلا يجب ان يكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية.

واما الثاني، فلاننا ان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة، لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات بالبدن؟ وما ذكرتموه لا يبطله.

واقول: قد تبين مما مر، ان الاول ليس بمطلوب ههنا، فان الكلام في تجرد النفس سبق في النمط الثالث، واما الثاني، فالحجة ظاهرة الدلالة عليه، غاية ما في الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات، ليس بالآلة وهو غير مطلوب، والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة، وبلا واسطة الآلة وقد دلت الحجة عليه.

واما الشارح اعرض عن السؤال الثاني، واجاب عن الاول بان القوة العاقلة، لو كانت جسمانية، لكان تعقلها بواسطة الجسم دائماً ضرورة ان وجودها، لما توقف على الجسم، كان تعقلها ايضاً موقوفاً عليه وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة الآلة، م.

عدها، مندفعٌ بما مرَّ في النمط السادس، من امتناع صدور الافعال عن القوى الحَالَّة في الاجسام، من غير توسُّط تلك الاجسام.

والشيخُ اَمَّا تمثِّل بالقوى الحسَّاسه التي لا يُمكن لها ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها، لا يوضح فساد الحكم على القوى الجسمانيَّة المُدركة بادراك كلِّ شيء.

• زيادةٌ تبصرة •

«لو كانت القوة العقلية منطبعةً في جسمٍ من قلبٍ او دماغ، لكانت دائمة التعقُّل له، او كانت لا تتعقَّله البتَّة.»

وهذه حجةٌ رابعة^(١)، وهى اوضح الحُجج على هذا المطلوب، وهى مبنيَّة على

١ - قوله: «وهذه حجةٌ رابعة»، قدَّم الشارح لبيانها اربع مقدمات، و ذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام، لاحاجة في تلك الحجة اَلَّا على قسمٍ واحدٍ منها وهو ان تعدَّد اشخاص النَّوع بحسب تعدَّد المواد، فباقي الاقسام مستدركة.

وامَّا قوله: وما يجرى مجراها، فهى العوارض المادية، فانَّ النَّفوس بعد مُفارقتها عن الابدان، يبقى مع أنَّها متحدةٌ بالنَّوع اَلَّا أنَّها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية، تتميز النَّفوس بها، هكذا سمعته. فقلتُ: الدَّليل على وجوب تعدَّد المواد وهو أنَّه يجبُ ان يكون ثمة شيء يقبل تأثير الفاعل قائمٌ هيئها.

ف قيل: لا تأثير هيئها، فأنَّه باقٍ والباقي لا يحتاجُ الى تجديدٍ مؤثر، وفيه نظرٌ ظاهرٌ لانَّ مطلق التأثير هو الَّذي يحتاجُ الى قابلٍ لا للتأثير على الابتداء.

والصَّواب ان يُقال: المراد المادَّة الجسميَّة وما يجرى مجراها المُجَرَّدات لاشخاص العلوم. ثم حرَّر الحجة بانَّ القوة العقلية، لو كانت حالة في الجسم لكانت اَمَّا دائمة التعقُّل له او دائمة اللاتعقُّل والتَّالى باطل بقسميه، اَمَّا بطلان التَّالى، فلانَّ الانسان يتعقُّل اعضاءه في وقت دون وقت، واما بيان الشرطية فلاَّنها على ذلك التَّقدير لو تعقَّلت في بعض الاوقات، كان تعقُّلها لذلك الجسم، بحصول صورته وتلك الصَّورة تكون في ذلك الجسم، لانَّ ادراك تلك القوة بواسطة ذلك الجسم، فيكون آلة للادراك وللادراك بالآلة بحصول الصَّورة في الآلة، فيلزمُ اجتماع المثلين: احدهما ذلك الجسم، والآخرُ صورة المعقولة، وهو محالٌ لاستحالة تعدَّد الاشخاص النَّوعية من غير تعدَّد المواد. وهذا القدرُ كافٍ في الاستدلال، لانَّ الانقسام لَمَّا

انحصرت في الثلاثة على تقدير كون العلة العقلية جسمانية أما ان يكون الجسم معلوماً دائماً، او غير معلوم دائماً، او معلوماً في وقتٍ دون وقت، ولما بطل القسم الثالث، كان احد القسمين لازماً لا محالة، وحينئذٍ يكون قول الشيخ: فاذن، هذه الصورة التي بها يصير القوة المتعقلة متعلقةً لآلتها، الى قوله: او لا يحتمل التعقل اصلاً، مستدركاً، لا دخل له في الاستدلال، ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره، بل ان يقال: لو كانت القوة العقلية، منطبعة في جسم، كانت اما دائمة التعقل، او دائمة اللاتعقل له، لان القوة العقلية، أما يتعقل هذا الجسم، بحصول صورته لها، واما ان يكون تلك الصورة، هي عين الصورة المستمرة الحاصلة لها، او صورة أخرى متجددة، لا سبيل الى الثاني و إلا لزم اجتماع المثلين، فتعين ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها، و حينئذٍ ان اوجب تعقلها يكون دائم التعقل و إلا كانت دائمة اللاتعقل، لاستحالة تجدد صورة أخرى.

هذا هو المنطبق على متن الكتاب، و لا استدراك فيه اصلاً، و ليس المراد بصورة الجسم ألا حقيقة المتمثلة عند القوة العاقلة و قد مر في النمط الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء، متمثلة عند المدرك، و تلك الحقيقة، هي نفس المدرك، ان كان المدرك ذات المدرك، او مُلاقياً له، ان كان خارجاً عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة، هي صورة من المدرك، فليس الكلام ألا ان تعقل القوة العاقلة، أما بحسب الحقيقة المستمرة الحصول لها، او بحسب صورة أخرى يحصل لها.

و الثاني، يستلزم حصول ماهيتين لشيء واحد لها و هو محال، فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها، فان كفى في تعقلها، كانت دائمة التعقل، و إلا كانت لا دائمة التعقل، نعم في قوله: فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنونة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد، شك فان المتعقل ههنا، أما الجسم بصورته، او مادته، فان كان المتعقل الجسم، لم يلزم ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حصول الصورة العقلية من الجسم في الجسم، و ان كان المتعقل الصورة، لم يستقم قوله: فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجوداً في مادته، و لا قوله: و هي غير الصورة التي لم يزل في مادته لمادته بالعدد.

و ان كان المتعقل، المادة، فلا يلزم ألا حصول صورة المادة في المادة و لا يلزم حصول صورتين في مادة ما. و يمكن ان يجاب عنه، بان المتعقل ههنا الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة، حصول صورتها اعني الصورة العقلية و الصورة المتعقله للجسم بمادة واحدة، و هو

مقدمات:

احديها، ان الإدراك إنما يكون بمُقارنة صورة المدرك للمدرك.
والثانية، ان المدرك، ان كان مدركاً بذاته، كانت المُقارنة بحصول الصُّورة في ذاته، و
ان كان مُدركاً بآلة، كانت بحصولها في آله. وهذا مِمَّا مرَّ ببيانها في النَّمط الثالث.
والثالثة، ان الامور الجسمانيّة، لا يُمكن ان تكون فاعلة آلاً بواسطة اجسامها الّتي هي
موضوعاتها، فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها، وهذا مِمَّا مرَّ بيانه في النَّمط السادس.
والرابعة، ان الامور المُتَّحدة في الماهيّة، لا تتغيّر آلاً بسبب اقترانها بامور مُتغيرة، اما
ماديّة كتغايّر الاشخاص المُتَّفقة بالنُّوع، او غير ماديّة، كتغايّر الانواع المُتَّفقة بالجنس، او
بسبب اقتران البعض بشيءٍ و تجرّد البعض عنه، وذلك الشَّيء اما ماديٌّ و هو كتغايّر
الانسان الجزئيّ للانسان من حيث هو طبيعة، او غير ماديّ، كتغايّر الانسان الكلّي
للانسان من حيث هو طبيعة. ويتبيّن من ذلك، امتناع تغايّر الاشخاص المُتَّفقة بالنُّوع من
غير تغايّر المواد و ما يجرى مجراها، على ما تبيّن في النَّمط الرابع.

واذ قد تقدّم هذا، فنقول: هذه الحجّة، استثنائيّة مؤلّفة من حمليّة و مُنفصلة. و هي، هو
قولنا: لو كانت القوّة العاقلة، منطبعةً في جسم، لكانت هي اما دائمةً التعلّل لذلك الجسم،
او غير متعلّلة له في وقت من الاوقات، و اللزومُ انما يتبيّنُ بابطال قسم آخر تصيرُ به

محالٌ، لآله لا بدّ في تعدّد الاشخاص من تعدّد المواد، لكن في العبارة مساهلة.
و فيه نظر، لانّ الجسم الخارجى، كما اشتمل على المادّة الخارجة، كذلك صورته العقليّة مشتملةً
على المادّة، فيكون تعدّد الشّخصين بحسب تعدّد المادّتين، و لو حملنا التعلّل على الصُّورة
الجسميّة، حتّى تكون التعلّل من مادّته، و الصُّورة الّتي في المادّة، هي الجسميّة، لانّها مأخوذة
من المادّة و صورة المادّة، اندفع النّظر، و يظهر لزوم حصول صورتين في مادّةٍ واحدةٍ، لكن لا
يتبيّنُ لزوم احد الامرين؛ اما دوام تعلّل الجسم الّذى هو محلّ القوّة العاقلة، او دوام لا تعلّله،
ألّهم آلاً بغايةٍ أخرى.

- لا يقال: اللازم من هذه الحجّة، ليس الا انّ القوّة العاقلة، غيرُ جسمانيّةٍ و الظاهر انّ تعلّلها ليس
بالآلة و هو غيرُ لازم.

- لانا نقول: الحجّة مطرّدة فيه ايضاً: لانّ النّفس لو لم تعلّل آلاً بالآلة، كانت اما دائمةً التعلّل لها، او
دائمةً اللاتعلّل لها، الى آخر الحجّة، م.

المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم فى وقت دون وقت، فالضيق ابطال هذا القسم، بياناً لملازمة المتصلة المذكورة.

قوله : «لأنها إنما تتعقلُ بحصول صورة المتعقل لها.»
وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التى، ذكرناها و إنما اوردها، لأن القسم الفاسد من المنفصلة، إنما يبين فسادها بها.

وقوله : «فان استأنفت تعقلاً بعد ما لم يكن، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها.»
متصلة أخرى وضع فى مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل، و فى تاليها تجدد الصورة اللازم، لتجدد التعقل.

وقوله : «ولأنها مادية.»
اشارة الى المقدمة الثالثة و هى كون المادة آلة للمدركة المادية.

وقوله : «فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته ايضاً.»
اشارة الى المقدمة الثانية.

وقوله : «و لأن حصوله متجدد فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته لمادته بالعدد.»

اشارة الى تغاير صورتين، اعنى صورتى الآلة المتجددة عند التعقل و المستمرة الوجود حالتى؛ التعقل و عدمه. وهذا التغاير، لازم للتالى المذكور.

وقوله : «فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معاً.»

اشارة الى المقدمة الرابعة، و إنما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها، لأن الاعراض

المُختلفة، قد تكونُ مقتضية لتغاير المادّة.

و قوله : «وقد سبق بيان فساد هذا.»

إشارةً الى [ما] مرّ في التّمتّ الرابع، و عند ذلك ظهر فسادُ التّالي المُقتضى لفساد المُقدّم و هو فرض استتلاف تعقّل الآلة، فظهر من ذلك أنّ العاقلة، أنّما كانت عاقلة بالصّورة المُستمرّة الوجود معها و هو المراد من قوله:

«فاذن، هذه الصّورة الّتي بها تصيرُ القوّة المُتعلّقة متعلّقةً لآلتها، تكون الصّورة الّتي للشّيء الّذي فيه القوّة المُتعلّقة.»

و قوله : «والقوّة المُتعلّقة مُقارنةً لها دائماً.»

إشارةً الى معيّتهما في جميع الاوقات.

و قوله: «فأمّا ان تكون تلك المقارنة، توجبُ التّعقّل دائماً او لا يحتمل التّعقّل اصلاً.»
انتاجُ لاستلزام مقدّم المُتّصلة الأولى للمُنْفصلة المذكورة الّتي هي تالي تلك المُتّصلة.

و قوله : «وليس و لا واحدٌ من الامرين بصحيح.»

استثناءً لنقيض التّالي، بفسادِ قسمي المُنفصلة معاً، لأنّ الحقّ، كون الانسان متعلّلاً لاعضائه، في وقت دون وقت، فاذن المُقدّم و هو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل، و هو المطلوب.

و الفاضل الشارح، اعاد الاعتراض^(١) على المُقدّمات المذكورة في هذا الموضع، فمنها،

١ - قوله: «و اعاد الاعتراض»، تقريره: أنّا لا نُسلم أنّ القوّة الجسمانية، لو تعلّلت الجسم، يلزمُ اجتماع صورتين مُتماثلتين، و أنّما يلزمُ لو كانت الصّورة العقلية، مساويةً في تمام الماهية للامر الخارجى و ليس كذلك، فإنّ الصّورة العقلية، عرضٌ قائمٌ بالنّفس، و الامرُ الخارجى، جوهرٌ قائمٌ بذاته و من المحال، المُساواة في تمام الماهية بين الجوهر و العرض، هذا توجيهُ كلامه، و أمّا حديثُ المُناسبة، فقياسٌ فقهيّ.

قوله على المقدمة الاولى: المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهية، و الا لجاز ان يكون السواد مثل البياض، فى تمام الماهية، لان المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض.

و انا اعود ايضا، فاقول: ان ماهية الشيء، هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشيء نفسه، دون عوارضه الخارجة عنه، و لذلك اشتقت لفظه «الماهية»، من لفظه ما هو، فان الجواب عنها يكون بها، و لما كان ذلك، كذلك كان معنى قول القائل: المعقول من السماء، ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها، و حينئذ ان اراد بعدم المساواة التجردة عن اللاتجرد، كان صادقا، و ان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة

و تحرير جواب الشارح: ان ماهية الشيء، هو صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية، فالصورة العقلية، مجردة و الخارجية مقارنة.

فقوله: المعقول من السماء، ليس بمساو لها، ان اراد به هذا الافتراق بينهما بالتجرد و المقارنة فهو كذلك الا انه لا يبقى تماثلهما، و ان اراد به عدم اشتراكهما فى مفهوم السماء و هى حقيقة التى السماء بها هى، فليس كذلك لان المعقول من السماء، لو لم يكن نفس السماء، لم يكن المعقول هو السماء، بل غيره.

و الحاق السواد و البياض بهما، غير صحيح، فانهما نوعان متضادان تحت جنسين، و السماء المعقولة و المحسوسة، فردان من نوع واحد، و لا شك ان المناسبة بينهما، اتم و اقوى.

- و اما قوله: على ان السماء المعقولة، جواب سؤال يمكن ان يورد و يقال: الصورة المعقولة من السماء، لو كانت ماهية السماء، لكان العرض ماهية الجوهر و انه محال.

- فاجاب بان المعقول من السماء، له اعتباران؛ أحدهما، انه قائم بالنفس، و الآخر انه صورة مطابقة للسماء، فبالاعتبار الاول عرض، و بالاعتبار الثانى ماهية السماء.

و الحق فى الجواب: ان الجوهرية والعرضية، بحسب الوجود الخارجى، فان الجوهر، كما تقرره ما لو وجد فى الخارج، كان لا فى موضوع و كذلك العرض ما لو وجد فى الخارج، كان فى موضوع فصورة السماء و ان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت فى الخارج، كانت لا فى موضوع، فيكون جوهر لا عرضاً، و لهذا صرح القوم بان صور الجواهر، جواهر، م.

و المقارنة كان ذلك كاذباً، فاذن زاد و قال: المعقول من السماء، ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في تمام الماهية، كما قال هذا الفاضل:

كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة في تمام المعقولة، اي ليس بمساوٍ لها حال كونها معقولة، فهذا هذيانٌ كما تسمعه، فان المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلاً عن المساواة، واما كون السواد غير مساوٍ للبياض في تمام المعقولة فظاهراً، و ظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة و المحسوسة يكون احدهما عرضاً في محلٍّ مجرد غير محسوس و الآخر جوهرراً محسوساً لا في محلٍّ فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارةً مع عوارض، و تارةً مع مقابلاتها، و الفرق بين السواد و البياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارةً مع فصلٍ يقومها نوعاً، و تارةً مع فصلٍ آخر، يقومها نوعاً مضاداً للاول، على ان السماء المعقولة، اذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث هي تكون صورة، حصلت في العقل مطابقة لها.

و منها قوله: لا يلزم من كون العاقلة^(١) متعلقةً لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متمثلتين في محلها لان احدهما حالة في العاقلة، و الأخرى محل لها.

والجواب عن بعد ما مر: ان العاقلة لو كانت محلاً للصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل، و لما كان كل فاعل جسماني فاعلاً بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم، فهو غير

١ - قوله: «و منها قوله لا يلزم من كون العاقلة»، اي لئن سلمنا انه يلزم من تعلق القوة الجسمانية محلها اجتماع المثليين و لكن لا نسلم ان اجتماع المثليين محال، و انما يكون محالاً لو لم يكن احدهما ممتازاً عن الآخر، فان احدهما حال في القوة، و الآخر محل لها.

اجاب الشارح اولاً بما مر و هو ان الصورة، لا بد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة، لان محلها آلة لادراكها، و ثانياً بان الصورة لو كانت حلة في العاقلة، فان لم يكن حالة في محلها، لم يكن العاقلة بمشاركة المحل، و كل قوة جسمانية، فاعلة بمشاركة المحل، فالعاقلة لا تكون جسمانية،

و ان حلت في محلها اجتمع تفصيل من غير فرق

و هذا الجواب في الحقيقة تفصيل لما مر، م.

جسماني، فاذن العاقلة ليست بجسمانية، ولو كانت محللاً لصورة حلت في محلها، عاد المحال المذكور.

- فان قيل: الفرق بين الصورتين باقي لأن احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معاً^(١) والأخرى حالة في محلها فقط.

- قلنا: هذا النوع من الحلول، اقتران ما على ما مرّ، و اقتران الشيء باحد الشئيين

١ - قوله: «الفرق بين الصورتين باقي لأن احديهما في الحقيقة حالة في العاقلة وفي محلها معاً»، لقائل ان يقول: هذا الفرض ممتنع، لأن الصور لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها يلزم ان يكون الشيء الواحد حالاً في محلين مختلفين وأنه محال.

و يمكن ان يجاب بأن المراد بالحلول الاقتران، و اذا كان الصورة العقلية مقارنة لاحد المقارنين، اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الآخر، فتكون مقارنة لهما معاً، لكن ههنا شيء آخر وهو ان الصورة الأخرى، ليست حالة في محل القوة العاقلة، بل هي محلها على ما ذكره الامام.

و تقرير جواب الشارح: ان هذا النوع من الحلول، اقتران ما، فيكون الصورة الأخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة، كانت مقارنة للقوة العاقلة، كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة و لمحلها، فلا فرق ايضاً اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة و هي مقارنة لمحل الصورة الأخرى و مقارن المقارن، مقارن، فيجتمع الصورتان في محل واحد، وأنه محال.

و هذا الكلام، يصلح ان يكون جواباً من الابتداء، لسؤال الامام، بان يقال: لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة و هي في محلها و الحال في الحال، حال بالضرورة، يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وأنه محال.

و نحن نقول: لما كانت الصورة الأخرى محل القوة العاقلة، لم يلزم ههنا الا اجتماع متماثلين، و هو حلول الصورة المعقولة من الجسم في الجسم، لا حلولها في المادة، و المحال هذا لا ذاك.

- فان قيل: الامتياز بينهما، ليس بحسب الماهية و لا بحسب لوازمها، ضرورة ان الاتحاد في الملزوم، ملزوم الاتحاد في اللوازم، و لا بحسب العوارض، فان كل عارض يعرض لاحدهما، يكون نسبة الآخر اليه، كنسبته اليه، و اذ لا تمايز بينهما، فلا اثنيّة.

- فنقول: نسبة العارض الى المحل، مقارنة الحال للمحل، ونسبته الى الصورة العقلية، مقارنة احد الحالين في محل الآخر، فظهر التمايز، م.

المُتقارنين دون الآخر غير معقول، ومع ذلك فالمُحال المذكور باقٍ بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محلٍّ واحدٍ.

ومنها قوله: الجسم قد يحلّ فيه اعراض، ولا شكّ أنّ وجوداتها الزائدة على ماهياتها مُتمثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثليين.

والجواب: أنّ الوجود، ليس بعرض حالٍّ في محلٍّ، ووجودات الاعراض، ليست بمُتمثلة، بل هي مُتخالفة بالحقائق ومُشاركة في لازم واحدٍ هو الوجود المُشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها، وهذه الاعتراضات وامثالها، متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها.

ومنها قوله: هذه الحجة، بعينها تقتضي، اما كون النفس عالمة بصفاتهما ولوازمها ابدًا، او غير عالمة بشيءٍ منها في وقت من الاوقات، ذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه، و الجواب: انّ الصفات واللوازم، منقسمة الى ما يجب لها، ككونها مجردة عن المادّة وغير موجودة في الموضوع.

والنفس مُدركة للمُصنّف الأوّل دائماً^(١)، كما كانت مدركة لذاتها دائماً، وليست

١ - قوله: «و النفس مدركة للمُصنّف الأوّل دائماً الى آخره»، ههنا سؤالان: احدهما، أنّه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لها، لزم من العلم بالشئ العلم بالعلم، لأنّ العلم بالشئ، صفة حاصلة له، والتقدير أنّ صفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة لها، ثمّ أنّ العلم بالعلم، صفة حاصلة للنفس فهو معلوم ايضاً وهلمّ جرأً حتّى يلزم من العلم بالشئ، حصول علوم غير متناهية، وذلك لأنّه لو كان امراً زائداً، لكان مساوياً له فيلزم اجتماع مثليين في محلٍّ واحدٍ وهو محال. وتوضيحه أنّ العلم بالشئ، صورته العقلية، فلو كان العلم بها، بحسب حصول صورةٍ أخرى لها والصورة العلمية، مساوية للمعلوم في الحقيقة، فيلزم اجتماع صورتين مُتمثلتين في النفس.

وبهذا البيان، تبين أنّ العلم بالنفس او غيرها ممّا لا يُباينها، ليس امراً زائداً عليها، فلا يلزم من العلم بها، العلم بالعلم بها، فضلاً عن علوم غير متناهية.

- لا يقال: هب، أنّه لا يلزم من العلم بالشئ، حصول علوم غير متناهية، إلّا أنّه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشئ، العلم بالعلم به، ومن المعلوم بالضرورة، أنّه ربما علّماً شيئاً وغفلنا عن العلم به.

بمدركة للمصنف الثاني ألا حالة المقايضة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة.

* تكملة لهذه الاشارات *

«فاعلم من هذا ان الجواهر العاقل متا، له ان يعقل بذاته.»

لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها، عاد الى اكمال الكلام في بقائها، على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن. ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله: «فاعلم من هذا ان الجواهر العاقل متا له ان يعقل بذاته»، نتيجة للحجج المذكورة.

قوله: «و لانه اصل، فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد، مقارنة لقوة الثبات، فان اخذت لا على انها اصل، بل كالمركب من شيء كالهولي، وشيء كالصورة، عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئية.»

هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس^(١) ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شأنه ان يوجد فيه اعراض وصور، ان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين، فهو اصل بالقياس اليهما.

و اذا تقرّر هذا، فنقول: كل موجود يبقى زماناً ويكون من شأنه ان يفسد، كان قبل الفساد باقياً بالفعل و فاسداً بالقوة، و فعل البقاء غير قوة الفساد و انا لكان كل باقٍ ممكن

— لاتا نقول: الذهول عن التصديق بالعلم، لا عن تصوّره و الكلام فيه.

الثاني، ان كثيراً من لوازم النفس، لا يدوم استحضاره، و اجيب بان الدائم، هو العلم بها لا ملاحظتها و العلم بالعلم بها. وفيه نظر، لاتا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالقدرة و الشجاعة و السخاوة الى غير ذلك من صفات النفس، م.

١ - قوله: «هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس»، اقول: بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد موت البدن و بقاء تعقلها لمعتولاتها، عاد الى بيان المطلوب الاول، بحجة أخرى و ليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه، كما صرح به الامام و لهذا سمي الفصل بالتكملة، م.

الفساد باقياً، فاذن هما لامرين مختلفين^(١) والاصل لا يُمكن ان يكون مشتقاً على شيئين مختلفين، اذ هو بسيط، فالنفس ان كانت اصلاً^(٢)، فلن تكون مركبة من قوة قابلة

١ - قوله: «فاذن، هما لامرين مختلفين»، ههنا شيان: الاول، ان قوة الفساد مُغايرة للبقاء بالفعل، لانها لو كانت عين البقاء بالفعل، لكان كل باق فاسداً بالقوة، وبالعكس، وليس كذلك. الثاني، ان قوة الفساد وفعليّة البقاء، لامرين مختلفين، اى موضوع قوة الفساد، غير موضوع البقاء، حتى لا يُمكن عروضها لشيء واحد، ولم يذكر عليه دليلاً. وربما يستدل عليه بان محل قوة الفساد، هو بعينه موصوف بالفساد، ولا شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالفساد، لان الباقي، لو قبل الفساد والقابل، يجتمع مع المقبول، للزم اجتماع الباقي مع الفساد و هو محال.

والحاصل ان الباقي، لا يبقى مع الفساد، والموصوف بالفساد، يبقى مع الفساد، فلا يكون الباقي موصوفاً بالفساد، فلا يثبت له قوة الفساد. وفيه نظر، لاننا لا نسلّم ان الباقي لو قبل الفساد، لاجتمع معه، فان معنى قبول الشيء العدم او الفساد، ليس ان ذلك الشيء، يتحقّق ويحلّ فيه الفساد، بل معناه انه يتقدّم في الخارج و اذا حصل في العقل و تصوّر العقل العدم الخارجى، كان العدم الخارجى، قائماً به في العقل، واما في الخارج، فليس هناك شيء و قبول عدم، م.

٢ - قوله: «فالنفس ان كانت اصلاً»، لا يخلو اما ان يكون النفس بسيطاً غير حال، فلا يُمكن قبول الفساد، لاستدعاء قبول الفساد التركيب، واما ان يكون حالة و مركبة، لا سبيل الى الاول لما ثبت ان النفس ليست منطبعة في شيء.

- لا يقال: الثابت بالدلائل السّافة، انها ليست قوة حالة في الجسم، وهذا لا يستلزم انها لا يكون حالة في شيء اصلاً، لم يجوز ان تكون حالة في مفارق؟

- لاننا نقول: قيام النفس بالذات: من الضروريات لا يُمكن منعه و لو كانت مركبة، فاما ان يكون مركبة من بسائط كلها غير حالة، او يكون شيئاً منها حالاً كالصورة و الآخر محلاً كالهوى، و اياً ما كان، يوجد بسيطاً غير حال. و البسيط الغير الحال، ليس بقابل للفساد، فلا يكون النفس قابلة للفساد، و انما تكون كذلك، لو كان البسيط الحال هو النفس، و ليس كذلك، بل المفروض انه جزء النفس.

و غاية ما في الباب، ان جزء النفس، لا يقبل الفساد، و لا يلزم منه ان لا يقبل النفس الفساد، لجواز انعدام الجزء الآخر.

للفساد و مقارنة لقوة الثبات، و ان لم تكن اصلاً، اى لم تكن بسيطاً غير حال كان اما مركباً، و اما حالاً، و الثانى باطل لما مر.

و المركب، يكون مركباً من بسائط غير حالة، اما بعضها كالمادة من الجسم، و اما كلها. و على التقديرين، فالبسيط الغير الحال، اعنى الاصل موجود فى المركب و هو غير مركب من قوة الفساد و وجود الثبات.

قوله : «و الاعراض وجودها فى موضوعاتها، فقوة فسادها و حدوثها هى فى موضوعاتها، فلم يجتمع تركيب.»

هذا جواب عن سؤال و هو ان يقال: كثير من الاعراض و الصور، تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها، فهل كانت النفس كذلك؟

فاجاب بان قوة فساد امثالها، انما تكون فى موضوعاتها الحاملة لوجوداتها، و ذلك لا

لا يقال: نحن نقول من الابتداء، النفس لا بد ان يكون بسيطة غير حالة و الا كانت اما حالة او مركبة، و هما باطلان. اما الاول، فظاهر، و اما الثانى، فلأنه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه، فيكون قائماً بذاته، مجرداً غير جسم و لا جسمانى، عاقلاً لذاته و لغيره، متعلقاً بالبدن، فهو النفس، و قد كان جزاءً للنفس، هذا خلف.

لأننا نقول: لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطاً غير حالة، ان يكون قائماً بذاته، لم لا يجوز ان يكون كافة الهيولى، لا تقوم الا بما يحل فيه؟ و حينئذ لا يلزم ان يكون نفساً.

و اما سؤال الاعتراض، فهو نقض على الدليل، و تقريره: ان كثيراً من الاعراض و الصور بسائط قابلة للفساد، فلو اقتضى قبول الفساد التركيب، لامتنع فسادها، اجاب بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها و موادها، و ذلك لا ينافى بساطتها فى نفسها، بخلاف النفس، فان محل قوة فسادها، لا يجوز ان يكون خارجاً، لان الخارج اما مبين او ملاق، و الاول باطل، و لا ملاقى لها، اذ لا محل للنفس، فلا بد ان يكون محل قوة الفساد داخلاً فى النفس، فيلزم التركيب بالضرورة.

فان قلت: لو كان الهيولى، محل قوة الفساد، كانت موصوفة بالفساد، فيلزم فسادها.

فنقول: ليس المراد بالفساد، فساد نفسها، بل ان يفسد فيها شىء، فان الهيولى من شأنها ان يفسد فيها الصورة، كما ان من شأنها ان يحدث فيها الصورة و يبقى، م.

يُنَافَى بِسَاطَتِهَا فِي ذَوَاتِهَا، أَمَّا مَا لَا يَكُونُ لَهُ حَامِلٌ وَجُودٍ، فَاجْتِمَاعُ الْأَمْرَيْنِ فِيهِ يُنَافَى بِسَاطَتِهِ.

قوله: «وإذا كان كذلك، لم يكن أمثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعلها و ثباتها بها».

أي إذا ثبت أن النفس أمّا أصل و أمّا ذات أصل^(١)، لم تكن هي و ما يجري مجراها،

١ - قوله: «إذا ثبت أن النفس، أمّا أصل أو ذات أصل، لم يكن ممّا يقبل الفساد»، عدم قبول النفس الفساد على تقدير أنّها أصل ظاهر، و أمّا على تقدير أنّها ذات أصل أو مركب من بسائط لا يكون كلّها حتّى يتحقّق منها بسيط غير حال غير ظاهر، بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد. و مدارُ اعتراض الامام على هذا الاحتمال، اعني ان يكون مركبة، و احتمال تركيبها من حال و محلّ، فإنّها على تقدير تركيبها من جواهر، غير حالة، يكون كلّ منهما قائمة بذاتها، عاقلاً لنفسه، فيكون كلّ منها نفساً فيلزم أن يكون النفس الواحدة نفوساً متعددة و أنّه محال، فلهذا فرض الامام تركيبها من حالّ و محلّ، فإنّها مُخالفان لهيولى الجسم و صورته، لأنّهما جزئان للنفس، مجردان و ان الباقي المحلّ لا الحال، فحينئذٍ لا يلزم من بقاء المحلّ، بقاء النفس، كما لا يلزم من بقاء الهيولى، بقاء الجسم.

و أمّا قوله: فحينئذٍ يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتية باقية، فقد تمّ الاعتراض دونه، و لا دخل له في الاعتراض، إلّا أنّه زيادة زائدها، لتأكيد بطلان كلام القوم، في هذا الباب، لأنّهم لما اثبتوا بقاء النفس، قالوا: أنّها تبقى بعد موت البدن، عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاطلاق الّتي اكتسبها حال تعلّقها بالبدن، و مع قيام ذلك الاحتمال، لا يُمكن القطع بشيءٍ من هذه، لجواز ان يكون اتّصاف النفس بهذه الكمالات، مشروطةً بوجود الجزء الحال، فاذا انتفى، انتفت.

ثمّ إنّ الشارح، راعى ههنا طريقة البحث و هي أنّه اذا منع مقدمة و ذكر لمنعها سنداً لا يلتفت اليه و يستدلّ على المقدّمة الممنوعة، و هي ههنا لو كانت النفس مركّبة، لم تكن قابلة للفساد، فكأنّه قال: لو كانت النفس مركّبة، فأمّا من البسائط غير حالة و هو محال لما ذكر، او من حال و محلّ، فالجزء هو المحلّ أمّا ان يكون ذا وضع و هو ايضاً محال او غير ذى وضع، فأمّا ان يكون قائماً بالبدن، فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة أنّه اذا توقّف قيامها على البدن، يتوقّف فعلها عليه بطريق الاولى، فلا تكون فاعلة بذاتها، و أمّا ان لا يكون قائماً بالبدن، بل بالجزء الآخر الحال و

مما لا تركيب فيه، ولا هو بحال في غيره مما يقبل الفساد. فإنّ البقاء وقوة الفساد، لا يجتمعان في البسيط، والاول حاصل والثاني، ليس بحاصل، فاذن النفس لا يمكن ان تفسد.

وانما قال: «بعد وجوبها بعلمها وثباتها بها»، لأن اصل الوجود وبقائه، يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من علمها.

واعترض الفاضل الشارح، فقال: لو كان للنفس هيولى و صورة، مخالفتان لهيولى الاجسام و صورها، وكان الباقي منها هيولاها و حدّها لما كان الباقي من النفس هو النفس، بل جزئاً منها، و حينئذٍ يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتيّة باقيةً لأنّها تابعة لصورتها، والجواب: انّ هيولى النفس، اما ذات وضع، او غير ذات وضع. والاول محال، لأنّ ذا الوضع، لا يكون جزئاً لما لا وضع له، والثاني لا يخلو اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع، ذات قوام بانفرادها، او لم تكن، فان كانت عاقلة بذاتها على ما مرّ وكانت هي النفس و قد فرضناها جزئاً منها، هذا خلف، وان لم تكن ذات قوام بانفرادها، فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها، او لم يكن، فان كان، كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن، فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مرّ.

و قد فرغنا من ابطال هذا القسم، و ان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها، كانت باقية بما

هو لا يجوز ان يفسد و يتغيّر، فيكون النفس باقيةً لبقاء جزئها جميعاً. ثمّ انه بيّن ذلك بقوله: لأنّ المتغيّر لا يوجد الاّ مستنداً الى جسم متحرّك، و تقريره: انّ التغيّر، هو زوال صفة و حدوث أخرى، و قد مرّ انّ الحدوث او العدم الطّارى، يحتاج الى مادة. و المادّة لا بدّ لها من صورة، فلا بدّ في التغيّر من جسم، و اما أنّه متحرّك فلتحرّكها في الكيف، فانه كان متكيفاً بكيفية، ثمّ بأخرى، هذا ما سمعته.

و لقائل ان يقول: لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصّورة المقيمة بمحلّها؟ و لا نسلم احتياج قوة الفساد الى مادة جسمية، بل هو اوّل المسئلة، و ايضاً الحركة غير لازمة، فانّ حدوث صورة و زوال أخرى، كون و فساد، لا حركة في كيف. و يمكن ان يقال: المراد بالحركة، مطلق التغيّر، كما اشرنا اليه في موضوع العلم الطّبيعي، الاّ انّ السّؤال باق.

- لا يقال: المُفارق يمتنع ان يقارن المفارق.

- لا تأت قول: المُفارق اذا جاز ان يحدث في المفارق، فلم لا يجوز ان يتقدّم عنه؟ م.

يُقيّمها وان لم يكن البدن موجوداً، وهو المطلوب. ثم انّ الصّور المقيّمة ايّاها والكمالات التابعة لتلك الصّور، لا يجوز ان تفسد و تتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لانّ التغيّر لا يوجد الاّ مستنداً الى جسم متحرّك، كما تقرّر في الاصول الحكيمية.

ثمّ قال: و النّفس تحت مقولة الجواهر، فهي مركّبة من جنس و فصل. و الجنس و الفصل، اذا اخذا بشرط التجرد، كانا مادّة و صورة، فالنّفس عندهم مركّبة من مادّة و صورة و ذلك يؤيد ما ذكرناه.

و الجواب: انّ هذا مغالطةً باشتراك الاسم، فانّ المادّة و الصّورة، تقعان على ما ذكره، و على جزئي الجسم، بالتشابه و الاّ فجميع انواع الاعراض ايضاً مركّبة من مادّة و صورة. ثمّ قال: الفساد و الحدوث^(١)، متساويان في احتياجهما الى امكانٍ يسبقهما و الى

١ - قوله: «ثمّ قال الفساد و الحدوث»، اي كما احتاج امكان الفساد الى محلّ احتاج امكان الحدوث الى محلّ آخر، لكن محلّ امكان حدوث النّفس البدن، فلم لا يجوز ان يكون محلّ فسادها البدن؟

و توجيهه: انا لا نسلّم انّ النّفس، لو قبلت الفساد، كانت مركّبة من محل امكان الفساد و محل وجود الثّبات، و انما يلزم التركيب، لو كان محل الفساد داخلياً في النّفس، فلم لا يجوز ان يكون خارجاً من النّفس مبيناً و هو البدن؟ كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن. اجاب بانّ امكان حدوث النّفس او فسادها، لا يجوز ان يقوم بالبدن، لانّ البدن مبينٌ له. و من المحال ان يكون مبينٌ الشّيء مستعداً للحصول، مبينٌ له او فساده عنه. و العلم به ضروري، و لانه لو جاز ذلك، لجاز ان يكون امكان وجود النّفس او عدمها قائماً بالحجر او غير ذلك، و جاز ان يكون امكان وجود من هو في المشرق قائماً بمادّة من هو في المغرب، و الكلّ محال، لانّ المركّبات، لما زادت استعداداتها و تصاعدت الى مرتبة ماهية لصورة نوعية انسانية، فاستعداد المركّب للصّورة النوعية الانسانية، انما يكون بحسب حالة و هيئة مخصوصة، يحصل لذلك المركّب، فذلك المركّب، مع تلك الهيئة المخصوصة، اذا استعدّ لحدوث الصورة، يكون مستعداً لحدوث النّفس، لانّ النّفس من مبادئ تلك الصّورة النوعية، و الشّيء اذا كان مستعداً للحصول للصورة، كان مستعداً للحصول جميع عللها بالضرورة، فيستعدّ البدن، مع تلك الهيئة المخصوصة، اذا استعدّ لحدوث النّفس، لا من حيث أنّه موجودٌ مجرد، بل من حيث أنّه علّة لتلك الصّورة النوعية و مرتبطة بالبدن، ارتباط تديير و هذه هي جهة مقارنة البدن للنّفس، اذ ليس

معنى مقارنة النفس ألا افاضتها على البدن الصورة النوعية و تديرها له، بواسطة تلك الصورة. فامكان حدوث النفس، قائم بالبدن، لا من جهة أنه مباين، بل من جهة أنه مقارن، ثم اذا حدث النفس و حصل الصورة النوعية، زالت تلك الهيئة المخصوصة و زال امكان حدوث النفس، و تلك الصورة النوعية، يمكن فسادها، لأن قوة فسادها قائمة بالبدن، كما فى الاعراض، بخلاف النفس لأن امكان فسادها يمتنع أن يقوم بالبدن لأنه مباين، و لا بما كان امكان حدوث النفس قائماً به لاتنفائه، فلا يمكن فساد النفس.

- فان قيل: اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصورة موجباً لاستعداده حدوث النفس، فلم لا يجوز أن يكون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجباً لاستعداد انعدام النفس؟
- اجاب بأن استعداد البدن لوجود الصورة النوعية، موجب لاستعداد حصول جميع عللها، لأن الشيء لا يحصل إلا بساير علله، بخلاف عدم الصورة، فإنه لا يستدعى انعدام النفس، لجواز ان يكون لانتفاء شرطها.

- فان قلت: هب، ان عدم الصورة، لا يستلزم انعدام النفس ألا أنه يجوز أن ينعدم النفس، بحسب عدم الصورة، فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية، لانتفاء الصورة محلاً لامكان فساد النفس .

- فنقول: لا يجوز أيضاً، لأن جهة انتفاء الصورة، ليس جهة مقارنة النفس للبدن، من جهة زيادة الثبانية، فلا يجوز أن يكون البدن من هذه الجهة، موضوعاً لامكان فسادها بخلاف جهة وجود الصورة فإنها جهة مقارنة للنفس، من حيث الارتباط و التبعية، فجاز هذا دون ذاك، هذا غاية توجيه الكلام ههنا.

واعلم، ان افلاطون و اتباعه، انما ذهبوا الى قدم النفس، لاجل أنهم ما فرّقوا بين امكان الحدوث و امكان العدم فى استدعاء المادة، و علموا ان النفس غير مادية، و قطعوا بأنها قديمة لأنها لو كانت محدثة، كانت لها مادة، فامتنع حدوثها، كما لم يكن عدمها لذلك، و لأن النفس لما كانت عاقلة لذاتها، لا يجوز أن يكون امكان وجودها فى المادة و ألا لتوقف وجود النفس على المادة، فلا تعقل بذاتها، و اذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها فى مادة لم يمكن ان يكون فسادها فى مادة و ألا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية.

- فان قلت: لو كانت النفس قديمة، فهى قبل حدوث البدن، ان كانت متعلقة ببدن آخر، يلزم التناسخ، و ان لم يكن متعلقة ببدن و هى مستعدة للادراكات و الافعال، كانت معطلة.

محلّ لذلك الامكان، او فى استغنائهما عن ذلك، فان استغنى امكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث، فليستغن امكان الفساد عنه ايضاً مع وقوع الفساد، وان افتقر الامكان الى محلّ هو البدن، فليكن البدن ايضاً محلّاً لامكان الفساد. وبالعجلة، يجوز ان يكون البدن شرطاً لوجود النفس و يلزمُ منه انعدام المشروط، عند فقدان الشرط.

والجواب ان كون الشئ محلّ امكان وجوده ما، هو مبين القوم له، او لامكان فساده غير معقول، فان معنى كون الجسم محلّاً لامكان وجود السواد، هو تهيوّه لوجود السواد فيه، حتّى يكون حال وجود السواد مقترناً به، وكذلك فى امكان الفساد. ولذلك امتنع كون الشئ محلّاً لامكان فساد ذاته، فالبدن ليس بمحلّ لامكان حدوث النفس من حيث هو مبين لها، ولا لامكان فساده اصلاً، بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلّاً لامكان و تهيوّ لحدوث صورة انسانية، يقارنه و يقومه نوعاً محضلاً ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً الا مع ما هو مبدئها القريب بالذات، اعنى النفس.

فحدث بحسب استعدادده و تهيوّ ذلك مبدأ الصورة المُقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط، زوال بذلك الحدوث ذلك الامكان و التهيوّ عن البدن، اذ زال عنه ما كان البدن معه محلّاً لامكان حدوث النفس اعنى الهيئة المخصوصة، فبقى البدن محلّاً لامكان فساد الصورة المُقارنة به، وزوال ذلك الارتباط عنه فقط، و امتنع ان يكون محلّاً لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مبين عنه، فاذن البدن مع هيئة مخصوصة، شرط فى حدوث النفس من حيث هى صورة او مبدأ صورة لا من حيث هى موجود مجرّد، وليس بشرط فى وجودها، اذا حدث فلا يُفسد بفسادها، هو شرط فى حدوثه، كالبيت، فانه يبقى بعد موت البناء الذى كان شرطاً فى حدوثه.

- قلنا: هؤلاء يتحاشون عن اثبات التناسخ، على ان من الجائز ان يكون النفس قديمة من آثار العقول، الا ان ادراكها و تصرفها يتوقّف على حدوث الالات، و امتناع التعطيل ممنوع. والجواب عن الدليل الاول، الفرق بين امكان الحدوث و امكان العدم بما مرّ، و عن الثانى، ان ذلك التوقف فى الحدوث، لا فى البقاء. والنفس فى الحدوث تحتاج الى البدن و هو لا يستلزم احتياج تعقلها فى زمان البقاء، الى البدن، و مثل ذلك بان اخذ الطائر، يتوقّف على الشبكة و لا يتوقّف بقاء الاخذ على الشبكة، م.

- فان قيل: لم اوجب استيجاب البدن، لحدوث صورة ما، حدوث مبدأ لتلك الصورة،
و لم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك، وما الفرق بين الامرين؟
- قلنا: لأن ما يقتضى حدوث معلول ما، فأنما يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول
بشرائطها، و ما يقتضى فساد معلول، لا يقتضى فساد العلل، بل يكفيه فساد شرط ما و لو
كان عدمياً.

* وهم و تنبيه *

«ان قوماً من المتصدّرين، يقع عندهم انّ الجوهر العاقل، اذا عقل صورة عقلية صار
هو هي، فلنفرض الجوهر العاقل^(١) عقل «ا» وكان هو على قولهم و بعينه المعقول من «ا»
فهل هو حينئذٍ كما كان عند ما لم يعقل «ا»؟ او بطل منه ذلك، فان كان كما كان فسواء
عقل «ا» او لم يعقلها، و ان كان بطل منه ذلك، ابطل على أنّه حال له او على أنّه ذاته؟ فان
كان على أنّه حال له و الذات باقية، فهو كسائر الاستحالات، ليس هو على ما يقولون، و
ان كان على أنّه ذاته، فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر، ليس أنّه صار هو شيئاً آخر، على
انك اذا تأملت هذا ايضاً علمت أنّه يقتضى هيولى مشتركة و تجدّد مركّب لا بسيط.»

لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي
كمالاتها الذاتية، اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات، فبدأ بابطال مذهب فاسد
فى ذلك، كان مشهوراً بعد المعلم الاول، عند المشائين من اصحابه، و هو القول باتّحاد

١ - قوله: «فلنفرض الجوهر العاقل»، الجوهر العاقل بعد الاتّحاد بالمعقول، اما ان يكون هو
الذى كان قبل الاتّحاد، او لم يكن الذى كان، فان كان هو الذى كان قبله فلا فرق بين تعقله و لا
تعقله، و ان لم يكن هو الذى كان، بل زال شيء فالزائل اما ذات الجوهر العاقل، او حال له، فان
كان ذات العاقل، فهو انعدام له لا اتّحاد، و ان كان حالاً من احواله، فهو استحالة لا اتّحاد.
و مع ذلك، فلا بد ان يكون هناك هيولى مشتركة، بين الاتّحاد و عدمه، لأن النفس اذا بطلت او
تغيّرت، تحتاج الى المادّة، و اما قول الشارح: و احتجاجهم على ذلك هو ما قرّره فى كتابه، الى
آخره، فهي نفى لما ذكره الامام، انّ الشيخ اختار فى كتاب «المبدأ و المعاد»: انّ النفس اذا عقلت
شيئاً، اتّحدت بالمعقول، فأنه صنّف ذلك الكتاب، تقريراً لمذهبهم، لا لبيان ما اختاره.

العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله آياها، فحكى أولاً مذهبهم ذلك، و آياهم عنى بقوله: «انّ قوماً من المتصدّرين، يقع عندهم انّ الجوهر العاقل اذا عقل عقليّة صار هو هي»، و احتجاجهم على ذلك هو ما قرّره في كتابه الموسوم بـ«المبدأ و المعاد» فى فصل مترجم بانّ واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات، فأنّه صنّف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم فى المبدأ و المعاد، حسبما اشترطه فى صدر تصنيفه، ثمّ أنّه نبّه على فساد هذا المذهب، بقوله: «فلنفرض الجوهر العاقل عقل»، الى آخره و هو ظاهرٌ.

• زيادة تنبيه؛ •

«ايضاً اذا عقل «ا» ثمّ عقل «ب» اىكون كما كان عند ما عقل «ا»؟ حتّى يكون سواء عقل «ب» او لم يعقلها، او يصير شيئاً آخر و يلزم منه ما تقدّم ذكره.»
معناه ظاهرٌ، و زيادة التّنبيه فيه هو أنّه يلزم أنّه اذا عقل «ا» صار «ا»، فاذا عقل «ب» فان بطل كونه «ا» فهو متجدّد الذات، عند كلّ تعقل، و ان لم يبطل عنه ذلك بل بقى «ا» و لم يصّر «ب» ناقضوا مذهبهم، و ان بقى «ا» و صار مع ذلك «ب»، كان مع القول باتّحاد العاقل بالمعقول، قولاً باتّحاد جميع المعقولات على اختلافها فى الماهيّات و تكثّرها. و هذا ابين حالة و اشدّ شناعة ممّا ذكره أولاً.

• وهمّ و تنبيه •

«و هؤلاء ايضاً قد يقولون: انّ النّفس النّاطقة، اذا عقلت شيئاً، فإنّما يعقل ذلك الشّىء، باتّصالها بالعقل الفعّال، و هذا حقّ، قالوا: و اتّصالها بالعقل الفعّال، هو ان تصير هي نفس العقل الفعّال^(١)، لأنّها تصير العقل المُستفاد و العقل الفعّال، هو نفسه يتّصل بالنّفس فتكون

١ - قوله: «و قالوا و اتّصالها بالعقل الفعّال، هو ان تصير هي نفس العقل الفعّال»، لانّ النّفس النّاطقة، اذا عقلت شيئاً يصير العقل المُستفاد و العقل الفعّال، يتّصل بالنّفس فتصير ايضاً العقل المُستفاد، فالنّفس تتحدّ بالعقل المُستفاد، و العقل الفعّال يتحدّ بالعقل المُستفاد، فيكون النّفس تتحدّ بالعقل الفعّال و هو ملزومٌ لاحد المحالين، لانّ اتّحاد النّفس، امّا بجزء من العقل الفعّال، او به من حيث هو، فالأول يستلزم تجزئة العقل الفعّال، و الثّانى علم النّفس بجميع المعلومات،

العقل المستفاد، و هؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعّال متجزّئاً قد يتّصلُ منه شيء دون شيء، او يجعلوا اتّصلاً واحداً به، يجعل النفس كاملة واصلة الى كلّ معقول، على أنّ الاحالة في قولهم: إنّ النفس النّاطقة هي العقل المُستفاد، حين ما يتصوّر به قائمة بحالها.» هذا الوهم قولهم: النفس النّاطقة عند تعقلها معقولاً، ما تتحد بالعقل الفعّال لاتّحادها بالعقل المُستفاد الذي اتّحد العقل الفعّال به .

ونبه على فسادو، بلزوم احد محالين، اما تجزئة العقل الفعّال الذي فرض غير قابل للتجزئة، و اما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعّال للنفس النّاطقة عند تعقلها معقولاً واحداً، ائى معقول كان.

ثم ذكر أنّ هذا محال، لم يلزمهم على سبيل الانفراد، بل انما لزمهم مضافاً الى المحال الاول المذكور و هو معنى قوله: «على أنّ الاحالة في قولهم: إنّ النفس النّاطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصوّر به، قائمة بحالها.»

واعلم أنّه كما لزمهم في الفصل المُتقدّم، القول باتّحاد جميع الصّور المعقولة، فقد لزمهم هي هذا الفصل القول باتّحاد جميع الدّوات العاقلة، ولهذا اورد هذه الفصول الثلاثة في هذا المعنى.

• حكاية •

«و كان لهم، رجلٌ يعرف بفرفوريوس، عمل في العقل و المعقولات كتاباً يشتمل عليه المشائون، و هو حشفتُ كلّهُ، و هم يعلمون من انفسهم أنّهم لا يفهمونه و لا فرفوريوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلك المناقض بما هو اقسط من الاول.»

على أنّ المحال المذكور في اتّحاد النفس بالمعقول، قائم في اتّحاد النفس بالعقل المُستفاد، لأنّه هو اتّحاد النفس بالمعقول.

ثم هيئنا، يلزم محال آخر و هو اتّحاد الدّوات العاقلة، لاتّحاد كلّ منها بالعقل الفعّال، كما لزم ثمة اتّحاد النفس بالمعقولات المُختلفة. قال الامام: و اما الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها أنّ القائل بهذا الاتّحاد، هو فرفوريوس، و له كتاب في تقرير هذا المذهب، و لا شك أنّ الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب، لا يكون إلّا فاسداً، م.

الحشف: اردء التمر، و يقال للضرع البالى ايضاً: حشف. فهذا الفصل، دالٌ على ان هذا المذهب، كان مذهباً لجماعة من المشائين، و فوفوريوس، هذا هو صاحب «ايساغوجى».

• اشارة •

«اعلم ان قول القائل: ان شيئاً يصير شيئاً آخر، لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال، و لا على سبيل التركيب مع شىء آخر ليحدث منهما ثالث، بل على انه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قولٌ شعريٌ غيرٌ معقول».

لما فرغ من ابطال المذهب المذكور، اشار الى وجه الابطال بقول كلى، و هو امتناع اتحاد الشىء بغيره، ففسر الاتحاد اولاً و ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقى^(١) من قولهم: صار شىء شيئاً آخر، و بين ان هذا القول ايضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شىء شيئاً آخر، بطريق الاستحالة و هى ان يزول عن ذلك الشىء الصائر شىء ما و ينضاف اليه شىء آخر، يكون معه مصيراً اياه كما يقال: صار الماء هواءً و الاسود ابيض، او ما بالقوة ما بالفعل، او بطريق التركيب و هو ان يُضاف شىء آخر الشىء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما، كما يقال: صار التراب طيناً و الخشب سريراً و ههنا ليس المراد هو هذين

١ - قوله: «ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقى»، اعلم ان صيرورة الشىء شيئاً آخر، تُطلق على ثلاثة معان: انتقال الشىء من صفة الى صفة، كما يقال: صار الماء هوائاً و الاسود ابيض، و انتقال الشىء الى ما يتركب منه و من غيره، كما يقال: صار الخشب سريراً، و هذان معنيان معقولان، و كون الشىء عين شىء آخر، و هو غير معقول.

هذا محصل كلامه، لكن في عبارته خطأ فاحش، و هو انه قد اخترع لـ«صار»، اسم مفعول و هو «المصير» و نصب به. و الفعل ناقص، ليس بمتعد و لا واقع على شىء و خبره ليس بمفعول، بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة، و لو فرضنا فرض محال ان له مفعولاً، فليس المصير اسم مفعول، بل هو مصدر، يقال: صرت الى فلان مصيراً. قال الله تعالى: و الى الله المصير. و لو فرضنا انه اسم مفعول، فكيف يكون له مفعول؟ فلا يقال: زيد ضارب «عمرأ و عمر، مضروب زيداً، بل مضروب زيد، او مضروب لزيد. و هذا ترى خطأ فى خطأ، و كانه انما وقع فيه لما وجده في المتن: ان كان بالفروض ثانياً و مصيراً، و اظن ان الشيخ قال: و صائراً اياه، لان الكلام في صيرورة الاول ثانياً فهو صايره اياه، فظنى فيه قلم الناسخ، م.

المعنيين، بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو أنه كان شيئاً واحداً، فصار هو وحده واحداً آخر، وذكر: أن ذلك قولٌ شعريٌّ غير معقول، وإنما نسبته إلى الشعر، لأنه مخيلٌ وبسبب تخيله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقاً، ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده.

قوله: «فأنه إن كان كل واحد من الامرين موجوداً فهما اثنان متميزان وإن كان احدهما غير موجود، فقد بطل أن كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر، أو لم يحدث أن كان بالفرض ثانياً ومصيراً آياه، وإن كانا معدومين فلم يصير احدهما الآخر، بل إنما يجوز أن يقال: إن الماء صار هواء، على أن الموضوع للمائية، خلع المائية وليس الهوائية، أو ما يجري هذا المجرى.»

تقريره: أن هيهنا امرين^(١)، امر كان قبل الاتحاد، أمرٌ حصل بعده. والاول هو الصائر هذا الثاني، والثاني هو المصير آياه لذلك الاول، فالحال بعد الاتحاد، لا يخلو أما أن يكون الامر ان موجودين معاً، وأما أن يكون احدهما موجوداً والآخر معدوماً، وأما أن لا يكون واحد منهما موجوداً، وجميع الاقسام محال:

أما الاول، فلقوله: «إن كان كل واحد من الامرين موجوداً، فهما اثنان متميزان»، و

١ - قوله: «و تقريره أن هيهنا امرين»، لا بُدَّ لفهم هذا الكلام، أن يفرض «المصير»، اسم المفعول ناصباً، فنقول على هذا الفرض: إذا اتحد شيان، فصارا شيئاً واحداً، فهيهنا امران: ما قبل الاتحاد - وهو شيان - وما بعده، وهو شيء واحد، فالامر ان كانا موجودين أو معدومين، فلا اتحاد قطعاً، وإن كان احدهما موجوداً والآخر معدوماً، فإن كان المعدوم هو الثاني، فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد وإن كان المعدوم الاول، امتنع أن يكون ثانياً، لأنه موجودٌ ومن الممتنع أن يكون لمعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله: فقد بطل كون الاول بالفرض ثانياً ومصيراً آياه.

- فإن قلت: المفروض أن الاول صائرٌ ثانياً لا مصير آياه، فكيف يبطل كونه مصيراً آياه؟
- امكنه أن يقول: لما صار هذا ذاك، فقد صار ذاك هذا، فكلٌ صائرٌ ومصيرٌ، ومن قال: معنى الاتحاد، هو كون الصاير بعينه ثانياً لمصير آياه.

و يرد على هذا التوجيه بعد ما مرَّ أن قوله: سواء حدث بعد عدمه شيء آخر، أو لم يحدث، حشوٌ في الكلام، لا طائل تحته، فليس يخلو هذا الكلام عن الاختلال، كما ذكره الامام، م.

ذلك يُنافي الاتحاد. واما القسم الثاني، فيحتملُ تقديرين: احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد، هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني، والآخر ان يكون بالعكس. والشيخُ اَبطل هذا القسم، بابطال التّقدير الاول فقط، لانّ التّقدير الثاني ظاهرُ المناقضة للقول بالاتحاد، فقال: «و ان كان احدهما غير موجود»، يعنى: القسم الثاني من الثلاثة: «فقد بطل ان كان المعدوم قبل و حدث شىء آخر او لم يحدث»، اى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المُتقدّم سواءً حدث بعد عدمه شىء آخر، او لم يحدث: «ان كان بالفرض ثانياً و مصيراً اَيّاه» - بفتح الهمزة - فى ان، و هى انّ المصدرية الكائنة مع لفظة «كان» فاعلاً لكلمة بطل، اى فقد بطل كون الاول بالفرض ثانياً و مصيراً اَيّاه، وذلك لانّ معنى الاتحاد، هو كون الاول الصّائر بعينه ثانياً مصيراً اَيّاه، فعلى تقدير عدمه، لا يكون هو هذا.

و الفاضل الشارح، لمّا تحيّر فى تطبيق هذه العبارة على المعنى، نسبّها الى الاختلال. واما القسم الثالث، فقد اَبطله بقوله: «و ان كانا معدومين، فلم يصرا احدهما الآخر»، ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز و هو الاستحالة، و اشار الى الضرب الآخر، اعنى التركيب بقوله: «و ما يجرى هذا المجرى».

• تذهيب •

«فيظهرُ لك من هذا، انّ كلّ ما يعقل، فأنّه ذات موجودة يتقرّر فيها الجلايا العقلية تقرّر شىء فى شىء آخر».

لمّا اَبطل المذهب المذكور، صرّح بكيفية اتّصاف الجوهر العاقل بكمالاته، فانّ ذلك، هو الغرض من هذه الفصول، على ما ذكرنا. فذكر أنّه يكون على سبيل تقرّر شىء فى شىء آخر، و «الجلية» فى اللغة، هو الخبر اليقين. و أمّا عبّر عن المعقولات بـ «الجلايا»، لأنّها الصّور المُطابقة لذوات تلك الصّور باليقين.

• تنبيه •

«الصور العقلية قد يجوزُ بوجه ما، ان تُستفاد^(١) من الصّور الخارجة - مثلاً - كما تستفيدُ صورةُ السّماء من السّماء، وقد يجوزُ ان يسبق الصورة أولاً الى القوّة العاقلة، ثمّ يصيرُ لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً، ثمّ تجعله موجوداً. ويجبُ ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ، على الوجه الثّاني.»

لما فرغ بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة، اراد ان يبيّن انّ الأوّل الواجب لذاته و ما يتلوه من المبادئ العالية على ايّ نحوٍ من انحاء التّعقل، يعقل المعقولات، فقسم المعقولات الى ما يكون عللاً لوجود الاعيان الخارجيّة الّتي هي صورها كتعقل الانسان عملاً غريباً، يسبقه احدٌ الى ذلك و ايجاد ما يعقله بعد ذلك و يسمّى علماً فعليّاً، و الى ما يكون معلولات للاعيان الخارجيّة، كتعقل الانسان شيئاً شاهد صورته و يسمّى علماً انفعاليّاً. و نفى الصّنف الثّاني عن الأوّل - تعالى - لامتناع انفعاله عن غيره.

• تنبيه •

«كلّ واحدٍ من الوجهين، قد يجوز ان يحصل من سببٍ عقليّ مصوّر لموجود الصّورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهرٍ قابل للصّورة المعقولة، و يجوزُ ان يكون للجوهر العقليّ من ذاته، لا من غيره. و لو لا ذلك، لذهب العقول المُفارقة الى غير النّهاية، و واجبُ الوجود، يجبُ ان يكون له ذلك عن ذاته.»

هذه قسمةٌ أخرى لكلّ واحدٍ من القسمين المذكورين. و تقريره ان يقال: كلّ صورة معقولة، شيءٌ موجودٌ في الاعيان، اعني كلّ تعقل انفعاليّ، او شيء لم يوجد بعد في

١ - قوله: «الصّور العقلية، قد يجوزُ بوجه ما، ان تستفاد»، العلمُ اما ان يكون مستفاداً من الامر الخارجيّ و هو الانفعاليّ، او الامر الخارجيّ مستفاداً منه و هو الفعليّ، او لا هذا و لا ذاك، كالعلم بالمتنعات. فقلوه: و يجبُ ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ على الوجه الثّاني، منظورٌ فيه، لانّ انتفاء الوجه الأوّل، لا يدلّ على تحقّق الثّاني. و الجواب: انّ المراد، علم الله تعالى بالموجودات الخارجيّة، و لما استحال كونه على الوجه الأوّل، وجب ان يكون على الوجه الثّاني و حاصله له من ذاته، لا من غيره، لما مرّ من امتناع احتياجه الى الغير، في الصفات الحقيقة، م.

الاعيان، اعنى كلّ تعقل فعلى، فاما ان يحصل من سبب عقلى، كالعقل الفعّال يصورها فى جوهرٍ ما، عاقلٌ بالقوة قابلٌ لتلك الصّور، واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شىء خارج عنه، والحاصل من الغير، ينتهى الى الحاصل من الذات واما لتسلسلت الاسباب، اعنى العقول المفارقة الى غير النّهاية، وقد بانّت استحالة ذلك، فاذن الجوهر الذى يحصل تعقلاته من ذاته موجود، والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعلياً كما مرّ وحاصلاً له من ذاته، لا من غيره لما مرّ ايضاً.

واعلم انّ فى وجود الصّور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظراً، لانّ الفاعل لا يكون قابلاً، وفى وجود الانفعالات منها ايضاً نظراً آخر، لانّ العقل بالقوة، لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجي كما مرّ فى النمط الثالث.

• اشارة •

«واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته، على ما تحقّق، وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده، وتعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها، فى سلسلة الترتيب، لنازل من عنده طولاً وعرضاً».

لما تقرّر انّ علم الاول تعالى، فعلى ذاتي، اشار الى احاطته بجميع الموجودات^(١).

١ - قوله: «اشار الى احاطته بجميع الموجودات»، المطلوب انّ الله تعالى، عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول، لانّ العلم التام بالعلة، هو العلم بها من جميع الوجوه. ومن تلك الوجوه، كونها مستلزمة للوازم، وذلك يتضمّن العلم باللوازم، فيكون الله تعالى، عالماً بجميع الاشياء، لانّها معلولة، لازمة له اما طولاً، كالمعلولات المترتبة المنتهية اليها، واما عرضاً كسلسلة الحوادث، فانّها لا ينتهى اليه فى الطول، اذ قبل كل حادثٍ حادث، لا الى اول، بل فى العرض، فانّ كل واحدٍ من الحوادث، لامكانه مستند الى الوسائط.

واعلم انّ استدلال القوم على هذا المطلوب، هو انّ الله تعالى عالم بذاته، وذاته علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء. فورد عليه انه ان اريد انّ العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة، يوجب العلم بالمعلول، فهو ممنوع ولا دلالة عليه، وان اريد العلم بالعلة، من حيث انه علة للمعلول، موجب للعلم به، فهو

فذكر أنه يعقل ذاته بذاته، لكونه عاقلاً لذاته، معقولاً لذاته، على ما تحقق في النمط الرابع. و يعقل ما بعده، يعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده، والعلم التام بالعلة التامة، يقتضى العلم بالمعلول، فان العلم بالعلة التامة، لا يستم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها. وهذا العلم، يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها، و يعقل سائر الاشياء التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولية النازلة من عنده، اما طولا، كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب، او عرضاً كسلسلة الحوادث التى لا تنتهى فى ذلك الترتيب اليه، لكنها تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه و هو احتياج عرضي، يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى.

* اشارة *

«ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته، هو افضل انحاء كون الشيء مُدركاً و مُدركاً، و يتلوه ادراك الجواهر العقلية اللازمة للاول، باسراق الاول و لما بعده منه من ذاته، و بعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش و رسم، عن طبائع عقلى متبدد المبادئ و المناسب.»

باطل، لان العلم بكونه علة للمعلول، موقوف على العلم بالمعلول، فامتنع ان يكون موجباً له و علة.

ففسر الشارح العلم بالعلة بالعلم التام، و غير عبارة الايجاب الى الاقتضاء، تعادياً من ورود الاشكال، لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالماً بذاته من جميع الوجوه: فلا مانع من ايراد المنع من غيره، مع ان تلك القاعدة، مُستعلمة عند القوم فى سائر الموارد، فلا يتم كلامهم فيها اصلاً. فالصواب: ان كلامهم، هو ان العلم بالعلة التامة، يوجب العلم بالمعلول، لان العلم التام بالعلة موجب، و العلم بهذه المقدمة، ضرورى و لا يشك عاقل، فى ان من علم جميع علل وجود شيء علم وجوده، و من علم جميع علل، عدم شيء علم عدمه. و لما كان ذاته - تعالى - علة تامة للمعلول الاول، لزم من العلم بها، العلم به، ثم انه لوقع الله - تعالى - علة تامة لغيره، فليزم علمه تعالى به ايضاً، و هكذا، لما كان الله تعالى عالماً بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالماً بها قطعاً، و سيجب لهذا زيادة تقرير و توضيح، م.

اقول: للادراك اعتبار من حيث هو ادراك، واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك، و يختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات، اما اختلافه بحسب ماهيته، فلكونه تارة احساساً، وتارة تخيلاً، وتارة توهماً، وتارة تعقلاً.

و اما اختلافه بحسب القياس المدرك^(١)، فلكون الادراك العقلي مقتضى لكون المدرك فاعلاً، اتم وجوداً من الادراك الانفعالي مقتضى لكونه منفعلاً، وايضاً لان هذا مفيد وجود، و ذاك مستفاد من وجود.

و اما اختلافه بحسب القياس الى المدرك، فلكون المدرك، المجرد من المادة اتم في كونه مدركاً من المغموس فيها، والمدرك بعلمته اتم من المدرك بمعلوله، ولما كان هذا هكذا و كان العلم التام بالعلّة التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها، ولم يكن العلم التام بالمعلول علماً تاماً بعلمته، فانّ العلّة من حيث هي تامة، توجب معلولها المعين من حيث هو هو و المعلول من حيث هو معلول، لا يقتضى علمته المعينة، انما يقتضى علّة ما لوجوده، بل العلم بالعلّة، يقتضى العلم بماهيّة المعلول و انيسته، و العلم بالمعلول، يقتضى العلم بأنّه العلّة، دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول، لذاته بذاته كما هي، و لجميع ما سواء ايضاً بذاته، من حيث هو علّة تامة لها.

و هو ايضاً افضل انحاء كون الشئ مدركاً لانه فعلي ذاتي، و افضل انحاء كون الشئ مدركاً لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل. و يتلوه ادراك الجواهر العقلية، و اما ادراكها للاول، فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولاً لذاته و هي عاقلة لذواتها عقليته باسراق الاول عليها، ثم عقلت ما دون الاول من الاول، تعقلاً دون تعقل الاول^(٢) ايّاها.

١ - قوله: «اما اختلاف بحسب القياس الى المدرك»، اذ كان المدرك مادياً، يتوقف العلم به على الاحساس و انتزاع صورته، فيكون المجرد عن المادة، اتم في المدركة، م.

٢ - قوله: «عقلت مادون الاول من الاول، تعقلاً دون التعقل الاول»، اما أولاً، فلان تعقلها من الاول انفعالي و علم الاول فعلي، و اما ثانياً، فلان الاول، لما كان منقطع العلايق عن المادة، لا يشوبه شاغل و لا يحجبه عن غيره صاحب، كان ادراكه اتم، اذا قوة الادراك و ضعفه، بحسب التجرد عن المادة و عدمه. فما كان اقوى تجرداً، كان اقوى ادراكاً. و اما العقول، فلما كان

و يتلوه ادراك النفوس المُستفادَة من طرق الحواسِّ و التخيلات و غيرها و هي كلّها نقش و رسم عن طبائع عقلِيّ، لأنَّ مخرجها من القوّة الى الفعل، عقل مستصوّر بصور المعقولات، فينطبعُ منه فيها بعض تلك الصّور، بحسب استعداداتها و اتّصالها بذلك العقل و هي ادراكات متبدّدةُ المبادى، لأنَّ بعضها، يحصل من الاستدلال بالعلّة على المعلول، و بعضها بالعكس و بعضها من طرقٍ غيرها، و متبدّدةُ المُناسبات لأنّها تارةً تنتقل من العلم

وجوداتها مقترنةً بالماهيات و الماهية، كالمادة، ففيها شائبةٌ من المادة، فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراك الاول.

و اعلم انّ كلام الشارح، انّ ادراك العقول باسراق الاول، لأنّه معقولٌ لذاته و المعقول عاقلةٌ لذاتها، فهي تعلّقه باسراق الاول، و اما ادراك دون الاول، فمن الاول ايضاً، لكنّه دون ادراك الاول ايّاه و هذا لأنّه يوهّم انّ الضّماير فى قوله: و لما بعده منه من ذاته، يعود الى الاول، حتّى يكون معنى الكلام، انّ ادراك العقول، لما بعد الاول من ذاته.

فقوله من ذاته، بدلٌ من قوله: منه، و الفهم السّليم، يقتضى بأنّها راجعة الى العقل، اى ادراك العقل و هو معلولاته من ذاته، بخلاف ادراكه الاول، لأنّه من ذاته، بل باسراق الاول و هو عنه. قال الامام فى شرح هذا الفصل: مراتبُ العلوم ثلاثة: اولها، علم الاول، فانّ علمه بذاته و بغيره من ذاته، لما مرّ من ان علمه بذاته، علّة لعلمه بغيره، ثمّ علم المعقول لعللها و معلولاتها، لكن علمها لعللها، ليس لها من ذواتها، لأنّهم زعموا انّ العلم بالعلّة، يوجب العلم بالمعلول و العلم بالمعلول، لا يوجب العلم بالعلّة، و الفرق انّ العلة المعيّنة لذاتها و المخصوصة موجبة للمعلول، المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة، علم ذلك المعلول، و اما المعلول، فاحتياجه الى العلّة، ليس لذاتها المخصوصة، بل لامكانه و الامكان لا يحوج الى علة مخصوصة، بل الى علةٍ ما، و انا افتقر كلّ معلول الى تلك العلة، فما لم يكن، تعيّن المعلول من لوازمٍ من ذاته، لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلّته المعيّنة، فالعقول عالمٌ بذواتها من ذواتها، لأنّها مجردة. و لما لم يوجب العلم بالمعلول، العلم بالعلّة فهي لا يعلم عللها من جهة ذواتها، بخلاف معلولاتها، لأنّ العلم بذواتها، موجبٌ للعلم بها، ثمّ علم النفوس، فأنّه حادثٌ بحدث من فيض العقول، بحسب استعدادات مختلفة، هذا كلام الامام، و هو مصرّحٌ بما ذكرنا.

و لست شعري، اذا قيّد العلم بالتّام، كيف يفرق بين القضيتين، فانّ العلم بالمعلول، من جميع الوجوه، يقتضى العلم بالعلّة، كما انّ العلم بالعلّة من جميع الوجوه، يقتضى العلم بالمعلول، م.

بالشئ الى العلم بما يشابهه، و تارة الى العلم بما يقابله، و تارة على وجوه غيرها، فهى انقص مراتب الادراكات، و قد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك، يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك.

* وهم و تنبيه *

«و لعلك تقول: ان كانت المعقولات، لا تتحد بالعاقل و لا بعضها مع بعض لما ذكرت، ثم قد سلمت ان واجب الوجود، يعقل كل شئ، فليس واحداً حقاً، بل هناك كثرة، فنقول: انه لما كان تعقل ذاته بذاته، ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته، ان يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة، لا داخلية فى الذات مقومة لها، و جاءت أيضاً على ترتيب، و كثرة اللوازم من الذات، مبينة او غير مبينة، لا ينلم الوحدة و الاول يعرض له كثرة لوازم اضافية و غير اضافية و كثرة سلوب، و بسبب ذلك كثرة الاسماء، لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته.»

تقرير الوهم ان يقال: انك ذكرت ان المعقولات، لا تتحد بالعاقل و لا بعضها ببعض، بل هى صور متباينة متقررة فى جوهر العاقل، و ذكرت ان الاول الواجب، يعقل كل شئ، فاذن معقولاته صور متباينة متقررة فى ذاته، و يلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب، واحداً حقاً بل تكون مشتملة على كثرة.

و تقرير التنبيه، ان يقال: ان الاول، لما عقل ذاته بذاته و كان ذاته علّة للكثرة، لزمه تعقل الكثرة، بسبب تعقله لذاته بذاته، فتعقله للكثرة، لازم معلول له، فصور الكثرة التى هى معقولاته، هى معلولاته و لوازمه مترتبة ترتب المعلولات.

فهى متأخرة عن حقيقة ذاته، تأخر المعلول عن العلّة، و ذاته ليست بمقومة بها و لا بغيرها، بل هى واحدة و تكثر اللوازم و المعلولات، لا ينافى وحدة علّتها الملزومة اياها، سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلّة، او مبينة لها، فاذن تقرّر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية و الوجود لا يقتضى تكثره. و الحاصل: ان الواجب واحد و وحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه، فهذا تقرير التنبيه و باقى الفصل ظاهر.

و لا شك فى ان القول بتقرّر لوازم الاول فى ذاته، قول بكون الشئ الواحد قابلاً و

فاعلاً معاً، و قول بكون الأوّل موصوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية^(١) على ما ذكره الفاضل الشارح، و قول يكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكررة تعالى عن ذلك علواً كبيراً و قول بأن معلوله الأوّل غير مبين لذاته، وبأنه تعالى، لا يوجد شيئاً ممّا يباينه بذاته، بل بتوسّط الامور الحائلة فيه، الى غير ذلك ممّا يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء القدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى.

و افلاطون، القائل بقيام الصّور المعقولة بذاتها، و المشائون القائلون باتّحاد العاقل بالمعقول، أنّما ارتكبوا تلك المحلّات حذراً من التزام هذه المعاني. و لو لا أنّي اشتربتُ على نفسي، في صدر هذه المقالات ان لا تعرّض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفاً لما اعتمده، لبيّنت وجه التّفصّي من هذه المضائق و غيرها بياناً شافياً، لكن الشرط املك و مع ذلك، فلا اجدُ من نفسي رخصةً، لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلاً، فاشرتُ اليه اشارةً خفيفةً يلوح الحقّ منها لمن هو ميسّرٌ لذلك.

اقول: العاقل^(٢) كما لا يحتاجُ في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها

١ - قوله: «و قول بكون الأوّل موصوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية»، قد اجمع الحكماء على أنّه يمتنع ان يتّصف بصفات غير اضافية ولا سلبية و إلّا لزم ان يكون فاعلاً قابلاً، و قول بأنّ المعلول الأوّل، غير مبين لذاته، لأنّ علم الله تعالى، لمّا كان هو حصول الصّورة فيه و العلم مقدّم على الایجاد، فيعلم العقل الأوّل أولاً، ثم يوجد، فيكون صورة العقل الأوّل مستندة أولاً اليه تعالى، ثمّ العقل الأوّل، فالمعقول الأوّل، لا يكون معلولاً أولاً و هو مقارنٌ لا مبين له، م.

٢ - قوله: «اقول العاقل»، يزعم الشارح، أنّ علوم الله - تعالى - عين معلولاته، و لمّا كانت المطلوب دقيقاً يستبعده ارباب التّحصيل في بادى النظر. و كان طريق التّعليم ان يقدّم قياسُ الشّعْر، ثمّ الخطاب، ثمّ الجدل، ثمّ البرهان. و لم يكد ينتظم هناك قياس الشّعْر لبعده المقام عن التّخيل. و كان قدم من المقدّمات، ما يمكن ان يحاول بها، ثمّ شرع في اثبات مطلبه، بتقديم مقدّمات خطابية، تحصل الظّن، ثمّ تدرج الى البرهان حتّى يحصل اليقين.

الدّليل الجدلي، فان يقال: بناء على الدّرس السّابق، علم الله - تعالى - بغيره، يجب ان يكون نفس غيره، لأنّ علم الله تعالى، أمّا يكون ثابتاً، او لا يكون، و الثّاني، مذهب القدماء، و الأوّل أمّا ان يكون نفس الله تعالى، او نفس معلوله، او لا هذا و لا ذلك.

و محالٌ ان يكون نفس الله تعالى، لتعدّد العلوم، بتعدّد المعلومات، فإنّ العلم بزيد، مغايرٌ للعلم

بعمرو، بالضرورة فلو كان علم الله تعالى، عين ذاته، لزم تعدّد ذاته او اتّحاد امورٍ مختلفة، فبقى ان يكون نفس معلوله، و الثالث ايضاً باطل، لأنّه اما يكون قائماً بالله، فيلزم الكثرة في ذاته و أنّه قابلٌ فاعلٌ، او قائماً بنفسه، فيلزم المثل الافلاطونية، او قائماً بمعلولاته، فيلزم ان يكون علم الله تعالى، متأخراً عن معلولاته و أنّه محال.

و اما الطّريق الخطابي: فهو ان ادراك الذات، ليس بحصول صورة، فأنّه لو كان بحصول صورة، وجب ان يكون بين الذات و الصّورة، امتيازٌ لكن لا امتياز بالماهية لاتّحادهما فيهما، و لا بالعوارض، لانّ الصّورة لمّا تحققت في الذات، فجميع عوارضها عوارضها و اذا لم يحتج العاقل في ادراك ذاته الى صورة، لم يحتج في ادراك ما يصدر من ذاته الى صورة، و اعتبر في نفسك، فانك اذا تعقّلت شيئاً، حصل لك صورة المعقول بمشاركة من العقول و لا تحتاج في ادراك تلك الصورة الصّادرة منك بالمشاركة الى حصول صورةٍ أخرى عندك، بل تلك الصورة كافية في تعلّقها، فبالاولى انّ ما صدر من العاقل بالذات، لا يحتاج في تعلّقه الى صورة، ثمّ اورد عليه سؤاليين، ربّما يتفطن المتعلّم منهما:

احدهما، انّ صورة العقليّة، انما يكفي تعقلها، لكونها حالة في النفس و امتناع حصول صورة أخرى مساوية لها، و هذا بخلاف ما يصدر عن العاقل، فأنّه ليس بحال فيه. الثاني، انّ الصّورة العقلية، ليست حاصلة عن النفس، بل النفس قابلة لها و انما حصلت الصّورة عن العقول الفعّالة.

و اجاب عن الاول، بانّ كون الصّورة حالة في النفس، ليس شرطاً في التّعقل و الاّ لم يكف نفس ذا تنافي، تعقل ذاتنا، بل حلول الصّورة في النفس، شرطاً لحصول الصّورة الذي هو تعقلها حتّى ان حصلت الصّورة لها بوجه آخر، غير الحلول، حصل التّعقل.

و عن الثاني، بانّ حصول الشّيء عن الفاعل، حصول للفاعل، فيكون حصول لغير ذلك الشّيء و هو التّعقل، اذ لا معنى للتّعقل الاّ حصول الشّيء للمجرّد، و حصول الشّيء القابل، اضعف في كونه حصولاً لغيره، من حصول الشّيء للفاعل و اذا كان الثّاني كافياً في التّعقل، كفى الاول بطريق اولي.

و الى هذا السّؤال و الجواب، اشار بقوله: و معلوم ان حصول الشّيء، الى آخره، ثمّ لما استحصل ظنّ المتعلّم بمطلوبه بهذه المقدّمات الخطابية، برهن على المطلوب بأنّه قد ثبت انّ المبدأ الاول عالمٌ بذاته، و ثبت انّ ذاته، علة لمعلوله، و ثبت انّ العلم بالعلة، علة للعلم بالمعلول، فيلزم من

هو هو، فلا يحتاج أيضاً في ادراك ما يصدرُ عن ذاته لذاته، الى صورةٍ غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو. واعتبر من نفسك، أنك تعقل شيئاً بصورةٍ تتصورها او تستحضرها في صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً، بل بمشاركةٍ ما من غيرك، ومع ذلك، فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشيء بها، كذلك تعلّقها ايضاً بنفسها من غير ان يتضاعف اعتباراً لك المُتعلّقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب.

و اذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه، الحال فما ظنّك بحال العاقل، مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟ ولا تظنّ ان كونك محلاً لتلك الصورة لك بوجه آخر، غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك هو معلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره، ليس دون حصول الشيء لقابله، فاذن المعلومات الذاتيّة للعاقل، الفاعل لذاته، حاصلة له من غير ان يحلّ فيه، فهو عاقل ايّاها، من غير ان تكون هي حالة فيه.

و اذا تقدّم هذا، فاقول: قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود، ألا في اعتبار المُعتبرين على ما مرّ، وحكمت بان عقله لذاته، علّة

هذه المقدمات، ان حصول المعلول نفس تعقله، فانه لما كانت العلتان مُتحدتين، يلزم ان يكون المعلولان، متحدّين لا محالة، فكما ان تغاير العلتين، ليس ألا في الاعتبار، كذلك تغاير المعلولين، فجميع الجزئيات والكليّات، حينئذٍ صدرت من الله تعالى والصّدور هو عين التّعقل، فليزِم ان يكون الله تعالى عالماً بها من غير كثرةٍ في ذاته، واما الجواهر العقلية، فلها صنفان من التّعقل، احدهما علماً بمعلولاتها وهو غير معلولاتها والآخر بما عدا معلولاتها، كعلمها بالله و كعلمها المقدمات، فان هذه العلوم، يكون بحصول صورتها على طريق الاشراق من المبدء الاول.

فالحاصل: ان علم الله بالاشياء، هو تميّز الاشياء عندالله، و تميّز الاشياء عنده، هو عين ذاته، ليس بحسب صورةٍ فيه، فاذا نسبت التميّز الى المعلول، فهو نفس المعلول، فليس في الخارج ألا ذات الله تعالى وذوات الاشياء، فاعلم اما ان يقال نفس الله، بمعنى تميّز الاشياء عنده، او نفس الاشياء بمعنى تميّز الاشياء. واعلم ان هذا الكلام لطيفٌ دقيقٌ جداً، وانه وان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال، قوئ متينٌ في دفع الاشكال.م.

لعقله لمعلوله الاول. فاذا حكمت بكون العلتين، اعنى ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئاً واحداً فى الوجود من غير تغاير كون احدهما مُبايناً للاول والثانى متقررأ فيه، وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين، اعتبارياً محضاً، فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك.

فاذن، وجود المعلول الاول، هو نفس تعقل الاول اياه، من غير احتياج الى صورة مستأنفة، تحل ذات الاول تعالى عن ذلك، ثم لما كانت الجواهر العقلية، تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهى تعقل الاول الواجب ولا موجود آلاً وهو معلول للاول الواجب، كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها، والاول الواجب، يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها، بل باعيان تلك الجواهر والصور، وكذلك الوجود على ما هو عليه.

فاذن، لا يعزبُ عن علمه مثقال ذرة^(١)، من غير لزوم محال من المحالات المذكورة، فهذا اصل، ان حَقَّقْتُهُ وبسطته، انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية، ان شاء الله تعالى، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، ولو لا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافى، يستدعى كلاماً بسيطاً، لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو، لذكرت ما فيه كفاية، لكن الاقتصار ههنا على هذا الایماء اولی.

• اشارة •

«الاشياء الجزئية، قد تعقل، كما تعقل الكليات من حيث تجبُ باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه، يتخصَّصُ به كالكسوف الجزئى، فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها، او تعقلها، كما تعقل الكليات، وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم أنه وقع الآن او قبله، او يقع بعده، بل مثل ان تعقل ان كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا، وهو جزئى ما فى مقابلة كذا. ثم ربما وقع ذلك الكسوف، ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولاً له، على النحو الاول، لان هذا ادراك آخر، جزئى يحدث مع حدوث المدرك،

و يزول مع زواله، و ذلك الاول، يكون ثابتاً لدهر كله و ان كان علماً بجزئتي و هو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا و بين كونه في موضع كذا، يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف و معه و بعده.»

يريد التفارقة بين ادراك الجزئيات^(١) على وجه كلي، لا يمكن ان يتغير و بين ادراكها

١ - قوله: «يريد التفارقة بين ادراك الجزئيات»، حاصل كلامه ان الجزئيات، طبائع مخصوصة بمخصصات، فلها اعتباران: من حيث هي طبائع، و من حيث هي متخصصة بالمخصصات، فتعقلها من حيث هي طبائع، تعقلها على وجه كلي، و تعقلها من حيث هي متخصصة، تعقلها على وجه جزئي و احكامها بالحيثية الاولى لا يتغير، بخلافها بالحيثية الثانية. و نحن نقول: الجزئيات من حيث انها متخصصة بمخصصات معلولات الواجب. و قد تقرّر عندهم، ان العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله تعالى عالماً بالجزئيات من تلك الحيثية، فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية، يلزم تغير علم الله و انه محال، فهذا الكلام من الشارح، يناقض ما صرح القوم به، بل ما صرح به في تحقيق علم الله تعالى. و الحق الصريح الذي لا يشوبه الشبهة، ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل، بوجه جزئي متغير، و من حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل، على وجه كلي، لا يتغير. و قد بين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها، فان من عقل الجزئيات، من حيث يجب باسبابها، حصل عنده صور الموجودات المترتب و لا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعاً، لان هذا الوجه، لا يتغير بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول عن العلة التامة، ليس بزماني و لا تعلق له بالزمان اصلاً.

و توضيح ذلك: ان الممكن، يتساوى وجوده عدمه بالنظر الى ذاته، فاذا وجد اسباب وجوده، وجب وجوده، و اذا وجد اسباب عدمه، امتنع وجوده. و كل عاقل، ما لم يعقل اسباب وجوده و اسباب عدمه، يكون متردداً في وجوده و عدمه.

و اذا عرف اسباب وجوده، عرف انه يجب ان يوجد و اذا عرف اسباب عدمه، عرف انه يمتنع و لا يكون عند امكان الوجود او امكان العدم، و اذا عرف اكثر اسباب وجوده، ظن وجوده و يغلب ذلك الظن، بحسب عرفان كثرة الاسباب، مثاله ان وجدان الكنز لزيد، يمكن ان يكون و يمكن ان لا يكون و اذا عرفنا ان زيدا سيمشي الى زاوية و عرفنا ما على رأس الكنز من الخشبة و

على وجه جزئى، يتغيّر بتغيّرها لبيّن أنّ الأوّل - تعالى - بل كلّ عاقل، فهو أنّما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل، على الوجه الأوّل، دون الثانى وادراكها على الوجه الثانى، لا يحصل إلّا بالاحساس والتخيّل او ما يجرى مجراها من الآلات الجسمانيّة.

وقبل تقرير ذلك، نقول: كلّية الادراك وجزئيته تتعلّقان بكلّية التّصوّرات الواقعة فيه وجزئيتها، ولا مدخل للتّصديقات فى ذلك، فإنّ قولنا: هذا الانسان، يقول هذا القول فى هذا الوقت، جزئى وقولنا: الانسان يقول القول فى وقت، كلّى و لم يتغيّر فيهما إلّا حال الانسان والوقت.

والقول بالجزئية والكليّة وكلّ جزئى يتعلّق به حكم، فله طبيعة توجد فى شخصه، أنّما تصير تلك الطبيعة جزئية، لا يدركها العقل ولا يتناولها البُرهان والحدّ بسبب انضياf معنى الاشارة الحسيّة اليها، او ما يجرى مجراها من المخصّصات الّتى لا سبيل

غيرها مُنكسرٌ بحركة زيد، لم يعرض لنا شكٌ فى أنّه يجد الكنز، فقد علمنا وجوب وجدان الكنز، بحسب معرفة الاسباب، وهكذا حال المُنجّم، يحكم بحدوث، حين يعرف اسبابها، ولما لم يعرف جميع الاسباب، بل بعضها، يعرض له الغلط فى بعض الاحكام.

والله سبحانه، لما كان محيطاً بجميع اسباب كلّ ممكن، فلا بُدّ ان يكون محيطاً بجميع المُمكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها، فلا امكان فى علم الله تعالى، لآنه منزّه عن التّردّد والشك، فالله تعالى، يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها، لا من حيث أنّ بعضها واقع الآن وبعضها فى الزّمان الماضى وبعضها فى الزّمان المستقبل والحال، فإنّ العلم بالجزئيات، من هذا الحيثية متغيّرٌ بحسب تغيّر الماضى والمستقبل والحال، بل علماً متعالياً عن الدّخول تحت الازمته ثابتاً ابد الدهر.

ومثاله أنّ المنجّم اذا علم القمر يتحرّك فى كل يوم كذا، والشمس ايضاً يتحرّك فى كلّ يوم كذا، يعلم أنّه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولها الى نقطة اول الحمل، فى وقت معيّن، وهذا العلم ثابتٌ له، حال المُقارنة وقبلها وبعدها، واما اذا علم أنّ اليوم، يحصل المُقارنة، فاذا مضى اليوم، فإنّ علم بذلك كان جهلاً و لا يلزم التّغير.

والحال أنّ المُجرّدات من الازال الى الابد، معلومةٌ لله تعالى، كلّ فى وقته، ليس فى علمه «كان» و«كاين» و«يكون»، بل هى حاضرةٌ عنده فى اوقاتها ازلاً وابدأً. واما كان وكاين ويكون، فهى بالنسبة الى علوم المُمكنات، هكذا ينبغى ان يحقّق هذا المقام ويحترز عمّا يسرع اليه الاوهام.

الى ادراكها الّا الحسّ وما يجرى مجراه. فان أخذت تلك الطبيعة مُجرّدة عن تلك المخصّصات، صارت كليّة يدركها العقل ويتناولها البرهان والحدّ، وكان الحكم المتعلّق بها حين كونها جزئية باقياً بحاله، ألّهم الّا ان يكون الحكم متعلّقاً بالامور المخصّصة من حيث هي مخصّصة.

و اذا ثبت هذا فنقول: كلّ من ادرك علل الكائنات من حيث أنّها طبائع، و ادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلافيها، و تباينها، و تماثها، و تباعدها، و تركبها، و تحللها من حيث هي متعلّقة بتلك الطبائع، و ادرك الامور الّتي تحدث معها، و بعدها، و قلبها من حيث يكون الجميع واقعةً في اوقات يتحدّد بعضها ببعض، على وجه لا يفوته شيء أصلاً فقد حصل عنده صورة العالم، منطبقة على جميع كليّاته و جزئياته الثابتة و المتجدّده المتصرّمة الخاصّة بوقتٍ، دون كما عليه الوجود غير مُغايرة ايّاها بشيء، و تكون تلك الصّورة بعينها منطبقة على عوالم آخر، لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه، فتكون صورة كليّة منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمناها غير مُتغيّرة بتغيّرها، هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلّي. و نعود الى شرح الكتاب:

فقلوله: «الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكلّيات»، اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مُجرّدة عن المخصّصات المذكورة، و قيدها بقوله: «من حيث تجب باسبابها»، ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كلياً يقينياً غير ظنيّ، ثم قال: «منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه»، اي منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعيّة، موجودة في شخصه^(١)، ذلك

١ - قوله: «اي منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية موجودة في شخصه»، يعنى: كما اذا اخذ الجزئيات من حيث أنّها طبائع، كذلك اخذ الاسباب من حيث هي طبائع، فالعلم بالجزئيات من حيث أنّها طبائع، بحسب اسباب موجودة كذلك لا يتغيّر.

و قوله: و أنّما نسبها الى مبدأ كذلك: اي أنّما قال: منسوبة، و لم يقل: معلولة لمبدأ نوعه في شخصه، لأنّ الجزئي - من حيث أنّه جزئي - لا يمكن ان يستند الى الطبيعة من حيث هي، بل الى علة جزئية.

و اقول: لو كان الكلام في الجزئيات، من حيث أنّها طبائع، فمن الجائز استنادها في الطبائع.

لأنها غير موجودة في غير ذلك الشخص، بل مع تجويز أنها موجودة في غيره.
و المراد أن تلك الاشياء، إنما تجبُ بأسبابها من حيث هي طابع ايضاً، ثم قال:
«يتخصّص به»، أي يتخصّص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ. و إنما نسبها الى مبدأ
كذلك، لأن الجزئى - من حيث هو جزئى - لا يكون معلولاً لطبيعة غير جزئية و لا
الطبيعة علّة له من حيث هو كذلك.

و باقى كلامه ظاهر الى قوله: «وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا»،
الى آخره، معناه أن من يعقل أن بين كون القمر في أول الحمل - مثلاً - و بين كونه في أول
الثور، يكون كسوف معيّن في وقت محدود من زمان كونه في أول الحمل، كالوقت الذى
سار القمر فيه من أول الحمل، عشر درجات فأنما يكون تعقّل ذلك العاقل لهذه الامور
امراً ثابتاً قبل وقت الكسوف و معه و بعده. فظهر من هذا البيان، أن تحديد زمان الكسوف،
بزمان أول الحالين، اعنى كون القمر في أول الحمل واجب، فإن وقت الكسوف أنما يتحدّد
به او بما يجرى مجراه، و ليس زيادة غير محتاج اليه كنا ظنّه الفاضل الشارح.

* تنبيه و اشارة *

«قد تتغيّر الصّفات للأشياء على وجوه.»

هذا الفصل، يشتمل على قسمة الصّفات^(١) الى اصنافها، و بيان ما يتغيّر منها بتغيّر

فمعلوم من ذلك أن الكلام في الجزئيات، من حيث هي جزئية. و الوجه في ذلك أنه اشارة الى
أن العلم بالاسباب الجزئية المُعيّنة، غير لازم في العلم بالمُسببات الجزئية بل العلم بالاسباب
المُطلقة، كافٍ فيه، كما أن العلم بالكسوف الجزئى، يتوقّف على كون القمر في عقدة معيّنة في
وقت معينة. و كون القمر في تلك المقدة في ذلك الوقت، امرٌ كلى و ان انحصر نوعه في شخصه،

٢٠

١ - قوله: «هذا الفصل، يشتمل على قسمة الصّفات» الصفةُ اما اضافة محضة كالابوة و البنوة، و
اما حقيقة. و الحقيقيةُ اما حقيقة محضة كالسّواد و البياض، و اما حقيقة ذات اضافة، و هي اما
ان يتغيّر بتغيّر الاضافة، كالعلم فأنه صفة حقيقة يوجب تغيّر اضافاته، او لا يتغيّر كالقدرة، على
ما ذكره.

الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدلّ بذلك على نفى الصنف الاول عن الواجب الاول - جلّ ذكره -

و تلك القسمة ان يُقال: الصّفة اما ان تكون متقرّرة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره، واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقرّرة في ذاته، واما ان تكون متقرّرة و مقتضية للاضافة معاً. و هي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه، و الى ما يتغير بتغيره، فهذه اربعة اصناف.

قوله : «و منها مثل ان يكون الشئ قادراً على تحريك جسم ما، فلو عدم ذلك الجسم، استحال ان يُقال أنّه قادرٌ على تحريكه، فاستحال اذن هو عن صفته و لكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته، فانّ كونه قادراً صفةً له واحدةٌ تلحقها اضافةٌ الى امرٍ كلّي من تحريك اجسام بحال ما، مثلاً لزوماً اولياً ذاتياً و يدخل في ذلك زيد و عمرو و حجارة و شجرة، دخولاً ثانياً، فانه ليس كونه قادراً مُتعلّقاً به الاضافات المتعيّنة تعلّق ما لا بدّ منه،

و تقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح: انّ الاضافات التي للقدره احوال لذات الله تعالى بالحقيقة، فاذا جاز تغييرها، فلم لا يجوزُ جميع تغير احوال ذاته، حتّى صفاته الحقيقية؟ و تحرير جوابه، أنّه لا نُسَلّم انّ الاضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة، بل لمرضي، فالعارض لذاته هذا الامر الكلّي الذي لا يتغير. و اما الجزئيات فداخله تحت ذلك الامر الكلّي و تابعة له، سلّمناه لكن الاضافات لا وجود لها في الاعيان و تغير الاعتبارات العقلية لا يضر.

و انت خبير بانّ الجواب الاول، انما يتوجّه لذلك النقص باضافات القدرة، لكن ظاهر كلام الامام النقص بالاضافات المحضة كقبليّة الله تعالى و معيّته و بعديته بالقياس الى حادث، فانّها لو كانت اموراً موجودة في الخارج و جاز تغييرها، جاز ان يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها، او يزول عنها صفة بعد وجودها، و اذا جاز ذلك فيها، فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية؟ و حينئذٍ يتعيّن الجواب الثاني.

- لا يقال: صفات الله تعالى من القدرة و الارادة من الامور الاعتبارية، لا تقرّر لها في ذاته عندهم، فلو لم يضر تغير الاعتبارات، فلم لا يجوزُ تغييرها؟

- لانّا نقول: تغير تلك الصفات، سلبها عنه - تعالى - في بعض الاوقات و أنّه محال بخلاف تغير الاضافات، فانّ سلبها في بعض الاوقات، ليس بمحال، م.

فانه لو لم يكن زيد اصلاً في الامكان ولم تلحق اضافة القوة الى تحريكه ابداً ما حُر ذلك في كونه قادراً على التحريك. فان اصل كونه قادراً لا يتغير احوال المقدور عليها من الاشياء. بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط. فهذا القسم كالمتقابل للذي قبله.

وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المتضمنة لاضافته الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهو كالفطرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافاً الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه.

فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد وان كان قادراً في ذاته.

والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي. لزوماً اولياً ذاتياً. والى الجزئيات التي تلحق ذلك الكلي لزوماً ثانياً غير ذاتي. بل بسبب ذلك الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير. فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة.

واما الجزئيات. فقد تتغير وتتغيرها تتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمتقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة.

قوله : هو منها مثل ان يكون الشيء عالماً بان شيئاً ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بان الشيء. ايس فتتغير الاضافة والصفة المتضافة معاً. فان كونه عالماً بشيء ما تختص الاضافة به. حتى انه اذا كان عالماً بمعنى كلي. لم يكف ذلك في ان يكون عالماً بجزئ جزئي. بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها. اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادراً له بهيئة واحدة اضافات شتى.

فهذا. اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود. وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة. لا في اضافة الصفة نفسها فقط. بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الاضافة ايضاً.

وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المتضمنة لاضافته الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم. فانه صورة متقررة

فأنه لو لم يكن زيد اصلاً في الامكان و لم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدأ ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك، فان اصل كونه قادراً لا يتغير احوال المقدور عليها من الاشياء، بل انما تتغير الاضافات الخارجية فقط، فهذا القسم كالمقابل للذي قبله.»

و هذا هو الصنف الثالث و هو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشئ في الخارج و ان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشئ و هو كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل و هي تقتضي كون القادر مضافاً الى مقدور عليه و لا تتغير بتغير المضاف اليه.

فان القادر على تحريك زيد، لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد و لكن تتغير اضافته تلك فأنه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد و ان كان قادراً في ذاته.

و السبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي، لزوماً اولياً ذاتياً، و الى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوماً ثانياً غير ذاتي، بل بسبب ذلك الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير، فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة.

واما الجزئيات، فقد تتغير و بتغيرها تتغير الاضات الجزئية العرضية المتعلقة بها و هذا الصنف كالمقابل للاول، لانه صفة متقررة ذات اضافة و الاول متقررة عارئة عن الاضافة.

قوله : « و منها مثل ان يكون الشئ عالماً بان شيئاً ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالماً بان الشئ ايس فتتغير الاضافة و الصفة المضافة معاً، فان كونه عالماً بشئ ما تختص الاضافة به، حتى انه اذا كان عالماً بمعنى كلي، لم يكف ذلك في ان يكون عالماً بجزئ جزئي، بل يكون العلم بالنتيجة عالماً مستأنفاً يلزمه اضافة مستأنفة و هيئة للنفس مستجدة لها، اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة و غير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادراً له بهيئة واحدة اضافات شتى.

فهذا، اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود، و جب ان يختلف حال الشئ الذي له الصفة، لا في اضافة الصفة نفسها فقط، بل و في الصفة التي تلزمها تلك الاضافة ايضاً.»

و هذا هو الصنف الرابع و هو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشئ في الخارج و هي كالعلم، فأنه صورة متقررة

فى العالم، مقتضية لاضافته الى معلوله المعين، و يتغير بتغير المعلوم، فان العالم يكون زيد فى الدار، يتغير علمه بخروجه عن الدار، و ذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين و لا تتعلق بغير ذلك المعلوم، بعين التعلق الاول بخلاف القدرة، فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلى، اولاً و بسببه بالمقدور الجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ثانى.

اما العلم، فانه اذا تعلق بالكلى، فلا يتعلق بالجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى، البته الا اذا استوفى العلم و جدّد، فتعلق بذلك الجزئى تعلقاً آخر، و مثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضى بانفراده، العلم بكون الانسان جسماً، ما لم يقترن الى ذلك علم آخر و هو العلم بكون الانسان حيواناً، فاذا العلم بكون الانسان جسماً، علم مستأنف له، اضافة مستأنفة و هيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً و غير هيئة تحقق ذلك العلم.

و يلزم من ذلك، ان يختلف حال الموصوف بالصفة التى تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها، لا فى الاضافات فقط، بل و فى نفس تلك الصفة.

قوله: «فما ليس موضوعاً للتغير، لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول و لا بحسب القسم الثالث، و اما بحسب القسم الثانى، فقد يجوز فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات.»

لما فرغ من احكام الصفات، اورد قضية كلية، و هى ان كل ما لا يكون موضوعاً للتغير، لا يجوز ان تبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة، و لا صفاته المنقررة المتعلقة بالاضافة التى تتغير بتغير الاضافة، و يجوز ان تبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التى لا تتغير بتغير تلك الاضافات و لا محالة يكون ذلك فى اضافات بعيدة لازمة لزوماً ثانياً. و لا يمكن ان يكون فى اضافات قريبة لازمة، لزوماً اولياً فان التغير فيها، يقتضى التغير فى نفس تلك الصفات، و حينئذ تصير الذات موضوعه للتغير، فهذا تقرير كلامه، و انما رسم الفصل بالتنبيه للقسم المذكور، و بالاشارة لهذا الحكم الكلى. و اعترض الفاضل الشارح، بان الاضافة وجودية عندهم، فاذا جوزوا لتغير فيها، فلم لا يجوزونه فى الصفات الحقيقية؟، ليس بوارد، لانهم بينوا ان الاضافة التى يجوز تغيرها،

ليست ممّا يتعلّق بها الموصوف و لا الصّفة المتقرّرة فيها بالذّات، بل بالعرض. و معناه ليس أنّ وقوع الشّيء الَّذِي يظنُّ أنّ الاضافة عارضةٌ له، كالقدرة على تحريك زيد - مثلاً - تحت ما عرضت الاضافة له، كالقدرة على التّحريك مطلقاً، على أنّ وجود الاضافة، هو كون الشّيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره، و لا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التّعقل، فلا يحدث من تغيّر الغير، تغيّر الشّيء، بل يحدث منه تغيّر في الامر المعقول فقط.

* نكتة *

«كونك يميناً و شمالاً، هو اضافة محضة، و كونك قادراً عالماً، هو كونك في حالة متقرّرة في نفسك تتبعها اضافة لازمة او لاحقة، فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة.»

اشارة الى الصّنف الثّاني من الاصناف الاربعة، و ذكر الفرق بينه و بين الصّنفين الاخيرين، لنلّا يلتبس بعضها ببعض، و ذلك ظاهر.

* تذنيب *

«فالواجب الوجود، يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتّى يدخل فيه «الآن» و «الماضي» و «المستقبل»، فيعرض لصفة ذاته، ان تتغيّر، بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس، العالى عن الزمان و الدّهر.»

هذا الحكم كالنتيجة لما قبله و هو أنّما حصل من انضياف قولنا: واجب الوجود، ليس بموضوع للتغيّر على ما ثبت في النّمت الرابع، الى الحكم الكلّي المذكور و هو قولنا: كلّ ما ليس بموضوع للتغيّر، فلا يجوز ان تبدّل صفاته على التّفصيل المذكور.

نمّ انّ هذا الحكم، يوهّم مناقضة للقول بأنّ الكلّ معلول للواجب العالم بذاته، و العلم بالعلّة، يوجب العلم بالمعلول، فذكر رفعاً لهذا الوهم: أنّه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلّي الَّذِي لا يتغيّر بتغيّر الازمنة و الاحوال.

و اعلم انّ هذه السّيّاقه، تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام^(١) العامّة

١ - قوله: «و اعلم انّ هذه السّيّاقه، تُشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام»، هذا

باحكام تعارضها في الظواهر، وذلك لان الحكم بان العلم بالعلّة، يوجب العلم بالمعلول، ان لم يكن كلياً، لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل، وان كان كلياً وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته، اوجب ذلك الحكم ان يكون علماً به لا محالة. فالقول بأنه لا يجوز ان يكون عالماً به، لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير، تخصيص لذلك الحكم الكلى، بحكم آخر عارضه في بعض الصور، وهذا داب الفقهاء و من يجرى مجراهم، ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة، لامتناع تعارض الاحكام فيها.

فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب، من مأخذ آخر وهو ان يقال: العلم بالعلّة، يوجب العلم بالمعلول، ولا يوجب الاحساس به. وادراك الجزئيات المتغيرة - من حيث هي متغيرة - لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها، والمدرك بذلك الادراك، يكون موضوعاً للتغير لا محالة، اما ادراكها على الوجه الكلى، فلا يمكن الا ان يدرك بالعقل، والمدرك بهذا الادراك، يمكن ان لا يكون موضوعاً للتغير، فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير، بل كل ما هو عاقل، يتمتع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول، ويجب ان يدركها على الوجه الثانى.

قوله: «و يجب ان يكون عالماً بكل شىء، لان كل شىء، لازم له بوسط او بغير وسط، يتأدى اليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول تأدياً واجباً، اذ كان ما لا يجب لا يكون كما عملت.»

هذا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل.

واقول: فى تقريره: لما كان جميع صور الموجودات^(١) الكليّة والجزئية التى لا نهاية

سؤال وارد على ما فهمه، لا على ما حققناه، فان العلم بالجزئى المتغير، انما يكون متغيراً لو كان زمانياً، واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا، كما صرح به الشيخ ههنا، واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي، متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية، فممنوع، انما هو بالقياس اليها، لا بالنسبة الى الواجب - عز اسمه - م.

١ - قوله «واقول: فى تقريره لما كان جميع صور الموجودات»، قد بان من الاصول المتقدمة،

لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول، الواجب ايّاها كان ايجاد

ان جميع صور الموجودات الكلية و الجزئية من حيث هي معقولة، حاصلة في العالم العقلي، و
أنما لم يقل: في ذات الله - تعالى - ليستقيم على مذهب المصنف والشارح. وهذا معنى القضاء،
اعنى وجودات الموجودات في العالم العقلي .

ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صوراً متباعدة، استحال ان يُفيض دفعةً على المواد و الاّ اجتمع
المتباينان، او لا يفيض اصلاً، أنه حطّ للمادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الاّ بالصورة، كان
من لطيف حكمة الله - تعالى - خلق ذلك غير منقطع الحركة، يختلف احوال المادة واستعدادها،
بحسب اختلاف حركاته.

فيرد صورة على المادة بحسب استعداد استعداد، وهذا هو القدر، اعنى وجود الموجودات في
الخارج، بحسب الاستعداد المختلفة، مفصل ما كان مجمل الوجود في الازل.
فالشارح قدّم هذه المقدمة، لتحقيق ماهية القضاء و القدر، و الجواهر العقلية موجودة في القضاء
و القدر مرة واحدة، اذ لا وجود لها في الازل و لكن باعتبارى الاجمال و التفصيل، و اما الصور و
الاعراض الجسمية، فهي موجودة فيهما مرتين: مرة في الازل مجملاً، و مرة في ما لا يزال
مفصلاً.

و اما العناية، فهو علم الله بالموجودات، على احسن النظام و الترتيب، و على ما يستحب ان
يكون لكل موجود من الالات، بحيث يترتبُ الكمالات المطلوبة منه عليها. و الفرق بينها و بين
القضاء، ان في مفهوم العناية تخصيصاً و هو تعلق العلم بالوجه الاصلح و النظام الالقي، بخلاف
القضاء، فانه العلم بوجود الموجودات جملة.

و اعلم ان الافعال الصادرة عنّا، انما تصدر بحسب ارادة و قصد يحدث لنا متوجّهاً الى تحصيل
الفعل، ثم عزم على ذلك، و تحريك القوة المُحرّكة الى ان يحصل ذلك الفعل. و اما المبدأ
الاول، فعنايته اعنى علمها بالموجودات على النظام الالقي كافٍ في افاضة الموجودات و لا
يحتاج الى ارادة و عزم و قصد، كما في افعالنا، فالله تعالى مريدٌ قادرٌ من غير كثرة الاّ في
الاعتبار، فهو علم باعتبار أنه حصل له الموجودات و صور المعقولات في العالم العقلي، و قادرٌ
باعتبار ان له ان يفعل و له ان لا يفعل. و لا شك ان كونه بهذه الحالة، امرٌ اعتباري. و له ارادة و
عناية باعتبار أنه عالمٌ بالموجودات، على الترتيب اللايق بها، فهذه الصفات، انما يخترعها العقل
في الله باعتبار آثاره و ليس منها شيءٌ موجودٌ في الخارج، بل ليس في الخارج الاّ ذات مجردة
و معلومات مترتبة بعضها لازمة لذاته و بعضها حادثة غير لازمة، هكذا يجب ان يحقق، م.

ما، يتعلّق منها بالمادّة في المادّة على سبيل الابداع ممتنعاً، اذ هي غير متأتية لقبول صورتين معاً، فضلاً عن تلك الكثرة، وكان الجود الالهى مقتضياً لتكميل المادّة بابداع تلك الصّور فيها و اخراج ما فيها بالقوّة، من قبول تلك الصّور الى الفعل قدّر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع فى الطّرفين يخرج فيه تلك الامور، من القوّة الى الفعل واحداً بعد واحد، فتصيرُ الصّور فى جميع ذلك الزّمان موجودة فى موادّها، والمادّة كاملة بها. و اذا تقرّر ذلك، فاعلم: انّ القضاء، عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقليّ، مجتمعة و مجملة على سبيل الابداع، و القدرُ عبارة عن وجودها فى موادّها الخارجيّة، بعد حصول شرائطها مفصّلة واحداً بعد واحد، كما جاء فى التّنزيل فى قوله - عزّ من قائل - : وان من شىءٍ اّلا عندنا خزائنه و ما ننزله اّلا بقدر معلوم»^(١) و الجواهرُ العقليّة و ما معها موجودة فى القضاء و القدر مرة واحدة، باعتبارين، و الجسمانيّة و ما معها موجودة فيهما مرّتين. و هناك يظهر معنى قول الشيخ: انّ كلّ شىء يوجدّه الاوّل بوسط او بغير وسط، يتأدّى قدره الذى هو تفصيل قضائه الاوّل الى ذلك الشّىء بعينه، تأدياً على سبيل الوجوب.

• اشارة •

«فالعناية هي احاطة علم الاوّل بالكلّ، و بالواجب ان يكون عليه الكلّ حتّى يكون على احسن النّظام، و بانّ ذلك واجبٌ عنه و عن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم، على احسن النّظام من غير انبعاث قصد و طلب من الاوّل الحقّ، فعلم الاوّل بكيفيّة الصّواب فى ترتيب وجود الكلّ، منبعٌ لفيضان الخير فى الكلّ.»

هذا الفصل، يشتملُ على تفسير العناية و هو ظاهرٌ. و قد مرّ فى النّمط السادس ايضاً ذكر ذلك، و أنّما اورده هناك بعد ذكر انّ العالى، لا يفعل لغرض فى السّافل، ليعلم انّ نظام الموجودات، كيف صدر عن الاوّل من غير قصدٍ، و اعاده ههنا بعد نفى ادراك الجزئيات المتغيّرة عنه - تعالى - ليعلم انّ النّظام الموجود فى تلك الجزئيات، كيف صدر عنه.

و موضوع هذا البحث، هو هذا الموضع، و أنّما اورده فى النّمط السادس، لغرض ما و

هو ازالة الوهم المذكور، و لذلك بدأ كلامه ثمة بقوله: «لا تجد مخلصاً، ان طلبت» وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد.

• اشارة •

«الامور الممكنة في الوجود، منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل و الفساد اصلاً، ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها آلاً و تكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات و مصادمات المتحرّكات^(١) و في القسمة امور شرية اما على الاطلاق، و اما بحسب الغلبة.

و اذا كان الجواد المة حض مبدئاً لفيضان الوجود الخيري، الصواب كان وجود القسم الاول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية و ما يشبهها، وكذلك القسم الثاني، يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير و لا يؤتى به تحرّزاً من شر قليل شرّاً كثيراً، و ذلك مثل خلق النار، فان النار لا تفضل فضيلتها و لا تكمل مؤونتها في تكميل الوجود، آلاً ان تكون بحيث تؤذى و تؤلم، ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية، و كذلك الاجسام الحيوانية^(٢)، لا يمكن ان يكون لها فضيلتها آلاً ان تكون بحيث يمكن ان يتأذى احوالها

١ - قوله: «و امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها آلاً و تكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات و مصادمات التحريكات»، كالنار، فانها تقتضي الصعود من الارض و اذا صعدت من الارض الى حيزها، لم يكن بد من حرق اجسام معترضة في وسط مسافتها، ففضيلة النار و هي غاية الحرارة، لا يحصل آلاً بافناء ما يُصادفها، فهي و ان اقتضت الشر في بعض الاوقات، آلاً ان وجودها نافع في المركبات و غيرها، م.

٢ - قوله: «و كذلك الاجسام الحيوانية، لا يمكن ان يكون لها فضيلتها»، كما لا يكون فضيلتها آلاً اذا كانت بحيث يمكن ان يتأذى حركتها في الغذاء الى احواله و تشبيهه بالبدن، حتى يحصل لها نشو و نماء. و لا شك ان فيه خلع صور و اكتساء صور، و ذلك انما يكون بحركات الحيوان، مثل اخذ الغذاء و ايراده على البدن، و احوال الحار الغريزي، الذي هو مثل النار، اي تصرفاته في الغذاء، هكذا سمعته.

و ليس بمنطوق، على المتن، كمال الانطباق، لان هذه الحركات و ان تأدت الى انخلاع الصورة الذي هو فقدان كمال و شر آلاً انها ليست متأدية الى اجتماعات و مصاكات مؤذية. و معنى الكلام

فى حركاتها و سكواناتها، و احوال مثل النار فى تلك ايضا الى اجتماعات و مصاكات مؤذية و ان تتأدى احوالها و احوال الامور التى فى العالم الى ان يقع لها خطأ فى عقد ضار فى المعاد و فى الحق، او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار فى امر المعاد، و تكون القوى المذكورة، لا تغنى عنها، او تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ و غلبة هيجان و ذلك فى اشخاص اقل من اشخاص السالمين، و فى اوقات اقل من اوقات السلامة.

و لانّ هذا معلوم فى العناية الأولى، فهو كالمقصود بالعرض، فالشرّ داخل فى القدر بالعرض كأنه - مثلاً - مرضى به بالعرض.»

لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سوا، و كان البحث عن كيفية وقوع الشرّ فى قضائه - تعالى - من المباحث المتعلقة بذلك، اراد ان يشير اليه.

و يجب ان يحقق ماهية «الشرّ»، قبل الخوض فى المطلوب، فاقول: الشرّ يطلق على امورٍ عدمية، من حيث هى غير مؤثرة، كفقْدان كلّ شىء ما من شأنه ان يكون له مثل «الموت» و «الفقر» و «الجهل»، و على امورٍ وجودية كذلك، كوجود ما يقتضى منع المتوجّه الى كمال عن الوصول اليه، مثل البرد المُفسد للثمار، و الحساب الذى يمنع القصّار عن فعله و كالافعال المذمومة، مثل «الظلم» و «الزنا» و كالاخلاق الرذيلة مثلاً الجبن و البخل و كالاّلام و الغموم و غير ذلك.

فانّا اذا تأملنا فى ذلك، وجدنا البرد فى نفسه، من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموحية له، ليس بشرّ، بل هو كمال من الكمالاتها اللاتقة بها. و البرد انما صار شرّاً بالعرض، لاقتضائه ذلك، و كذلك السحاب. و ايضاً الظلم و الزنا، ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالفضية و الشهوية - مثلاً - بشرّ، بل هما من تلك الحيثية،

فى المتن، ان احوال الحيوانات فى حركاتها و سكواناتها و احوال مثل النار فى تلك ايضا، اى فى تلك الحركات و السكّانات، يتأدى الى اجتماعات و مصاكات مؤذية، فالصواب ان يقال انما تأدى حركات الحيوانات و سكواناتها الى الاجتماعات و المصاكات المؤذية فظاهرة، و انما تأدى مثل النار و سكواناتها و هو الحارّ الغريب، فكما اذا ورد الدواء الحارّ البدن و يؤذيه بحسب حرارته.

كمالان لتينك القوتين، أما يكونان شرّاً بالقياس الى المظلوم، او الى السياسة المدنية، او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوته الحيوانيتين.

فالشرُّ بالذات، هو فقدان احدُ تلك الاشياء كماله، واما اطلق على اسبابه بالعرض الاديتها الى ذلك. وكذلك القول في الاخلاق، التي هي مبادئها وكذلك الآلام، فانها ليست بشروط من حيث هي ادراكات لامور، و لا من حيث وجود تلك الامور في انفسها، او صدورها عن علمها، اما هي شروط بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال، عضو من شأنه ان يتصل.

فاذن، قد حصل من ذلك ^(١) ان الشرَّ في ماهيته عدم وجود، او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم، غير لائق به، او غير مؤثر عنده و ان الموجودات، ليست من حيث هي موجودات بشروط. اما هي شروط بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها، بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام، فالشروط امورٌ اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة و اما في نفسها و بالقياس الى الكل، فلا شرَّ اصلاً.

و نعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح، فنقول: الاشياء بحسب اعتبار وجود الشرِّ و عدمه، تنقسم الى ما لا شرَّ فيه اصلاً، و الى ما فيه ما هو شرٌّ و ما ليس بشرٍّ، و الى ما ليس فيه ما ليس بشرٍّ اصلاً. و القسم الثاني، ينقسم الى ما يغلب فيه، ما ليس بشرٍّ على ما هو شرٌّ على ما هو شرٌّ، و الى ما يتساويان فيه، و الى ما يغلب فيه ما هو شرٌّ، و هذه خمسة أقسام: الاول، ما لا شرَّ فيه اصلاً، و هو موجود، فان الموجودات التي لا تشتمل على امرٍ بالقوة كالعقول لا شرَّ فيها اصلاً.

و الثاني، ما يغلب فيه ما ليس بشرٍّ على ما هو شرٌّ، و هو ايضاً موجود، فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللائقة بها آلاً و تكون بحيث يعرض منها عند

١ - قوله: «فاذن، قد حصل من ذلك»، لما حصل ممّا تقدم، ان الشرَّ يُطلق على عدم شيء من حيث هو، غير مؤثر و هو فقدان كمال الشيء، و اذا اطلق على امرٍ وجودي، مانع عن الكمال فالشرُّ بالحقيقة، هو فقدان الكمال ايضاً، فقد حصل مفهوم الشرِّ و هو عدم كمال لموجود من حيث هو غير لائق به، او نقول: من حيث هو لا غير مؤثر، فليس هذه الاعتبارات مختلفة عن معنى واحد، هو مفهوم الشرِّ، و علم هذا من تتبع استعمال الجمهور، لفظ الشرِّ في موارد، م.

ملاقاتها لما يُخالفها منع ذلك المخالف عن كماله، كالتَّار، فإنَّها لا يُمكن أن تكون بالغة في الحرارة إلَّا و تكون بحيث يعرض منها، تفريق اجزاء بعض المركَّبات بالاحراق، يكون لا محالة من هذه الصنف.

و ظاهر أنَّ مثل هذه الموجودات، يكون من شأنها الاحالة والاستحالة، والكون و الفساد. و هي قليلة بالقياس الى الكلِّ. و وقوع التَّقاوم المُقتضى لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته، ايضاً فيها قليل، فإنَّه لا يقع إلَّا في اجزاء العناصر و بعض المركَّبات، و في بعض الاوقات.

و اما الاقسام الثلاثة الباقية الَّتى تكون شراً محضاً، او يغلب الشرُّ فيها، او يساوى ما ليس بشرٍّ، فغير موجود، لانَّ الوجودات الحقيقية و الاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور.

و الشَّيْخُ اِشار الى القسمين الاولين بقوله: «الامورُ المُمكنة في الوجود»، الى قوله: «و مصادمات المتحرَّكات»، و الى الثلاثة الباقية، بقوله: «و في القسمة امورٌ شرِّية اما على الاطلاق، او بحسب الغلبة».

و احتجَّ على وجود الاولين، بقوله: «و اذا كان الجود المحض»، الى قوله: «و في اوقات اقلَّ من اوقات السَّلامة»، و اورد في الامثلة الالم و الاذى الحاصلين للحيوانات جميعاً، و الجهل المركَّب الضارَّ في المعاد الَّذى يعرضُ لها، لا من حيث هي حيوان، بل من حيث هي انسان، و الامورُ الَّتى تعرض له بسبب قوَّته الحيوانيتين و تضرُّه في امر المعاد، يعنى الاخلاق الرَّذيلة و الملكات الذميمة. فانَّ هذه الاشياء، هي معظم ما ينسبُ الى الشرور.

و ذكر أنَّ اجزاء العالم المُختلفة الصُّور، و القُوى المذكورة المُختلفة الافعال لا يُغنى عنها إلَّا ان تكون بحيث يعرض لها عند التَّلافي، مثل هذه الاشياء و هي اقلِّيَّة الوجود و ان كانت كثيرة بالعدد، ثمَّ ذكر أنَّ هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذَّات بل بالعرض، و مرضى بها لا من حيث هي شرور، بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة، لا يُمكن ان تكون منفكة عنها.

قال الفاضل الشارح: هذا البحث، ساقط عن الفلاسفة^(١) و الاشاعرة، لانه لا يستقيم إلَّا

١ - قوله: «قال الفاضل الشارح، هذا البحث ساقط عن الفلاسفة»، لانه لا يستقيم إلَّا مع القول

بأن فاعل العالم مختار، ومع القول بالحسن والقبح العقليين. والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين، اما أنه لا بد من القول بالفاعل المختار، فلأن قول القائل: لم يوجد الشر في افعال الله تعالى؟ إنما يتوجه اذا كان تعالى الله مختاراً يمكنه ان يفعل وان لا يفعل، حتى يقال: لم هذا دون ذاك؟

واما اذا كان موجباً لذاته، لم يكن ان يقال: لم فعل هذا، دون ذاك؟ لأنه لما وجدت هذه الافعال، لأن ذاته كانت موجبة لها، استحال في العقل، عدم صدورها عنه سواء كانت الافعال خيرات او شروراً. واما أنه لا بد من القول بالحسن والقبح العقليين لأنها لو لم يقل بذلك، كان الكل حسناً صواباً من الله على ما هو قول الاشعرية، فلا يمكن ان يقول: لا يجوز من الله تعالى، فعل الشر و يجب ان يكون فاعلاً للخير.

وهذا البحث، إنما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين، وهم المعتزلة، واما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة، او احدهما وهم الاشاعرة، فيكون البحث ساقطاً عنهم كما مر، فيكون خوضهم فيه من الفضول.

والجواب: أنا لا نسلم أن الفلاسفة، لم يقولوا بالفاعل المختار، بل هم قائلون به كما مر، فامكن ان يقال: لم اختار هذا دون ذلك، وايضاً لا نسلم أنهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين، فإن الحسن والقبح العقليين، يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرتة، وعلى كون الشيء صفة كمال، او صفة نقصان، وعلى كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم. ولا نزاع في الاولين، إنما النزاع في المعنى الاخير، فيتجه ان يقال: الله تعالى، كامل بالذات، خير بالذات، فكيف يوجد منه الشر والنقص.

واليه اشار بقوله: إنما يبحثون عن كيفية صدور الشر، عما هو خير بالذات، ولا خفاء في أن اندفاع الشبهة يتوقف على المنعين جميعاً، وإنما اقتصر على المنع الثاني تعويلاً على ما سبق منه في تحقيق الاختيار.

ثم قال: يجب ان يتصور الخير والشر في هذه المسئلة، ثم يبحث عنهما والمشهور في ما بين الفلاسفة، ان الخير، هو الوجود والشر هو العدم. وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة، كما قالوا أنا نحكم بأن القتل شر و اذا تصورنا فيه من الامور الوجودية والعدمية، وجدنا الشر من العدميات، فاناً اذا نظرنا الى كون السكين قاطعاً، فهو خيراً لأن كمال السكين ان يكون كذلك، و اذا نظرنا الى كون العضو قابلاً للقطع، كان ذلك أيضاً خيراً لأنه لو كان جاسياً لا يتأثر عن السكين، كان

مع القول بالاختيار و الحُسن و القبح العقليين، كما هو مذهب المعتزلة. أمّا مع القول بالايجاب، او بنفى الحُسن و القُبح عن الافعال الالهية، لا يكون السّؤال بـ«لم» عن افعاله وارداً، فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول.

و الجواب: انّ الفلاسفة، انّما يبحثون عن كيفية صدور الشرّ عمّا هو خيرٌ بالذّات، فينبّهون على انّ الصادر عنه ليس بشرّ، فانّ صدور الخيرات الكليّة المُلصقة للشرور الجزئية ليس بشرّ.

ثمّ قال: انّهم يستدلّون على كون الشرّ عدماً، و هو ليس بصحيح، لأنّهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم، فلا حاجة الى الاستدلال، و ان ارادوا حمل العدم على الشرّ، فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهيّة الشرّ، لأنّ التّصديق مسبوق بالتصوّر، و على تقدير صحّة الاستدلال في هذا المقام، فحاصل استدلالاتهم، تمثيلات لا تفيد يقيناً. و الجواب: انّهم يبحثون عن ماهيّة الشّيء الّذى يعبرّ عنه الجمهور، بلفظة «الشرّ»، فينظرون في وجوه استعمالاتهم و يلخّصون ما يدخل في تلك الماهيّة بالذّات، عمّا ينسب اليها بالعرض، لتتحقّق الماهيّة ممتازة عن غيرها. و ظاهر انّ البحث على هذا الوجه صحيح، و ليس باستدلال تمثيليّ، غاية ما في الباب، أنّه مبنئ على معرفة وجوه الاستعمالات الّتي لا طريق اليها الا الاستقراء.

ثمّ ذكر: انّ الفلاسفة، لا يخلّصهم عن هذه المضايق، الا ان يقولوا: انّ قول القائل، لم

ذلك شرّاً، و امّا اذا نظرنا الى قوّة حيوة المقتول و الى تفرّق اتّصال بدنه، وجدناه شرّاً و علمنا انّ الوجود هو الخير و العدم هو الشرّ. و هذا الاستدلال، ليس بجيّد، لأنّهم ان ارادوا بقولهم: الخير وجود و الشرّ عدم، تفسير لفظ الخير بالوجود و تفسير لفظ «الشرّ» بالعدم، فلا حاجة لهم في الاستدلال، لأنّ لكلّ احد ان يفسّر اى لفظ شاء، بأى معنى شاء، و ان ارادوا التّصديق بذلك، فهو انما يتأتّى بعد تصوير معنى الخير و الشرّ. و الكلام الآن، فيه، و بتقدير التّنزل عن هذا المقام، فهو مجرد تمثيل، لأنّه لا يُفيد اليقين .

و الجواب: انّ المراد، تصوير الخير و الشرّ و التّمثيل، ليس بالاستدلال بل تعيّن لمعنييهما من المعاني الواقعة في موارد استعمالات الجمهور، تلخيصاً لهما عن غيرهما حتّى تحقّق ان كلّ موضع يطلقون الشرّ، يُريدون فقدان كمال او عدم شيء، م.

خلق الله الخلق، باطلٌ لانه - تعالى - خالقٌ لذاته، لا لعلّة، وهو يُنافى القول بتعليل الشرّ، فاذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول.

اقول: لا حاجة بنا ههنا، الى ايراد جوابه^(١)، فانّ مامرّ كاف فيه.

١ - قوله: «لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه»، اما الشرّ، هو الالم وحده، فقد تبين انّ الشرّ عدم شىء، من حيث هو غى موثر، والالم وان كان شرّاً لقياس الى فقدان الاتّصال، اّلا أنّه جزئى واحدٌ من الشرّ، فانّ الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها، شرورٌ وليست بالآلم، واما انّ كثرة الآلام، يقتضى غلبة الشرّ، فقد مرّ انّ الوجود الحقيقى وهو وجود الشىء فى نفسه والوجود الاضافى وهو كونه سبب الوجود شىء آخر، اكثر من العدم الاضافى الذى هو شرّ، اى كونه سبباً لعدم آخر، واما انّ الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضايق، اى تصوير الشرّ، وبيان قلته اّلا بنفى تعليل الشرّ، فقد بان ارتفاع تلك المضايق.

ونحن نُحرّر هذه المسئلة من الابتداء تلخيصها لها من الزوايد التى، لا طائل تحتها، فنقول: لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية، يُريد ان يبين كيفية وقوع الشرور فى قضائه. فانّ لسائل ان يستل، فيقول: فى الوجود شرور كثيرةٌ من الزلازل والصّواعق والحيوانات الموزية من السّباع والهوام والقوى الشّهوانية والغضبىّة التى يستلزم الشرور الكثيره الى غير ذلك، والله - تعالى - خيرٌ محض وكذا العقول السّماوية، فكيف صدر عن الموجودات التى هى خيراتٌ محضة موجودات هى شرور.

و جواب هذا، موقوفٌ على تحقيق ماهيّة الخير والشرّ، فالخير هو الوجود من حيث أنّه مؤثر، و الشرّ هو العدم، من حيث أنّه غير مؤثر وكُلّ وجود، خيرٌ فى نفسه وليس فى الوجود شرّاً اصلاً، نعم يطلق على الموجودات «الشر»، باعتبار أنّها تستتبع خيرات، اى يكون مصدرّاً الكمالات الخير، فذلك الوجود يكون خيراً وشرّاً بالاضافة والعرض، وهذا كالشمس، فانّها سبب لنضج المُرّكبات والحرارات والاضواء وغير ذلك من الكمالات، اّلا أنّها ربّما تصدّع بسبب التّبخير، فالشمس يكون شرّاً بالاضافة الى التصديع الذى هو عدم صحته. والشرّ وان اطلق على الوجود، لكنّه اذا نقش، يكون مشتملاً على عدم لا يطلق الشرّ عليه، اّلا باعتبار ذلك العدم، فالشرّ فى الحقيقة، هو ذلك العدم.

والامثلة التى ذكرها الحكماء، ليست براهين، بل كأنّها جواب لسؤال وهو أنّكم قلتم: انّ ماهية الخير الوجود، و ماهية الشرّ العدم، ونحن نجد اطلاق الشرّ على الوجود، فلا يكون التعريف

* وهم و تنبيه *

«و لعلك تقول: ان اكثر الناس، الغالب عليهم الجهل و طاعة الشهوة و الغضب، فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم الى أنه نادر؟ فاسمع أنه كما ان أحوال البدن في هيئة ثلاثة: حال البالغ في الجمال و الصحة، و حال من ليس يبالغ فيهما، و حال القبيح و المسقام او السقيم، و الاول و الثانى، ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطاً وافرأً او معتدلاً، او يسلمان، كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة: حال البالغ في فضيلة العقل و الخلق، و له الدرجة القصوى في السعادة الأخروية، و حال من ليس له ذلك، لا سيما في المعقولات ألاً ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد و ان كان ليس له كثير ذخراً من العلم، جسيم النفع في المعاد ألاً أنه في جملة اهل السلامة و نيل حظاً ما من الخيرات الآجلة، و آخر كالمسقام و السقيم، هو عرضة الأذى في الآخرة. و كل واحد من الطرفين نادر، و الوسط فاش غالب، و اذا أضيف اليه الطرف الفاضل، صار لاهل النجاة غلبة و افرة.»

لما كان قوى الانسان^(١) التى بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه، و يصير بسببها

صحيحاً.

- فاجابوا بانّ الوجود، ليس بشرّ على الحقيقة، بل بالعرض و الاضافة و تقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة، أمّا هو بهذا الاعتبار، اى الخير و الشرّ بالاضافة و ألاً فليس الوجود شرّاً أصلاً، ثمّ حاصل الجواب: انّ الوجود الشرّ، أمّا وقع فى القضاء الالهى، لانّ كلّ موجود يفرض و فيه شرّ، فلا بدّ ان يكون جهات خيريته اكثر من جهات شرّيته، و لا يجوز ان يترك الخير الكثير، لاجل الشرّ اليسير. هذا هو خلاصة البحث فى هذا المقام، م.

١ - قوله: «لما كان قوى الانسان»، تلخيص السؤال ان للانسان قوى ثلاثاً و الغالب عليهم بحسب القوة النطقية «الجهل»، و بحسب القوة «الشهوانية» و الغضبية طاعة الشهوة و الغضب. و هى شروط لانّها اسباب الشقاوة و العقاب، فيكون الشرّ غالباً فى نوع الانسان.

و تقدير الجواب ان يقال: كما انّ للبدن فى الصحة و الجمال اقساماً ثلاثة: ما فى غاية الجمال، و ما فى غاية المرض و القبح و ما بينهما و هو الغالب، كذلك للنفس فى العلم و الخلق، ثلاثة اقسام: من فى كمال العلم و حسن الخلق، و من فى غاية الجهل و قبح الخلق، و من بينهما و هو الغالب اذ النادر هو الجهل المركّب، دون البسيط، فاذا انضمّ الى الطرف الافضل، يكون الغلبة

سعيداً او شقيئاً ثلاثاً: نطقية، و غضبية، و شهوية، و كانت السعادة و الشقاوة العاجلتان مُستحقرة بالقياس الى الآجلتين، و كان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر أزداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى، اعنى الجهل و طاعة الشهوة و الغضب، سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء، لا سيما فى الآجل.

و ذلك يقتضى غلبة الشرّ فى نوع الانسان الذى هو اشرف انواع الكائنات، فزال الشيخ هذا الوهم، بأن وجود الجهل الذى هو ضدّ اليقين، اعنى الجهل المركّب الراسخ نادرٌ كوجود اليقين، و العامّ الفاشى، هو الجهل البسيط الذى لا يضرُّ فى المعاد كثير ضرر، و كذلك فى القوتين الاخيرتين فانّ وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادرٌ كوجودها.

و العامّ الفاشى، هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل و الرذالة، و شبه النفوس فى هذه الاحوال بالابدان فى الجمال و الصحة الغائيتين، او فى القبح و المرض الغائيتين، او فى الحالة المتوسطة بينهما، ثمّ يبيّن انّ الوسط، مع احد الطرفين، غالب فاذن الشرّ ليس بغالب. و ذلك لانّ الشقاوة الابدية، تخصّ بالطراف الاخسّ على ما يجيىء بيانه و هو معنى قوله: «و آخرُ كالمسقام و السقيم هو عرضة الاذى فى الآخرة». يقال: هو عرضة الشىء، و عرضة للشىء، اذا كان منتصباً لشيءٍ لا يتعرّضُ ذلك الشىء لغيره، و باقى عباراته واضحة.

• تنبيه •

«و لا يقعنّ عندك^(١) انّ السعادة فى الآخر نوعٌ واحدٌ، و لا يقعنّ عندك انّ السعادة،

لاهل النجاة.

— فان قلت: الجهل البسيط، ايضاً شرٌّ لانه فقدان الانسان كماله العلمى، فلما كان هو العامّ الفاشى، يكون الشرّ اكثر.

— فنقول: الكلام فى الموجود الذى هو الشرّ، و الجهل ليس بموجود، و الانسان ليس بشرّ بالاضافة، لانه ليس سبباً له، م.

١ - قوله: «لا يقعنّ عندك»، هذا تنبيهه على توهمات فى الباب باطله: احدها، انّ السعادة نوع

لا تنال أصلاً إلا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف، ولا يقعن عندك أن تقاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة، بل أنما يهلك الهلاك السرمد، ضرب من الجهل والرذيلة، وأنما يعرض للعذاب المحدود، ضرب من الرذيلة وحد منه. وذلك في أقل اشخاص الناس، ولا تصغ الي من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفاً الى الابد، واستوسع رحمة الله، وستسمع لهذا فضل بيان.»

يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخر وهو ظاهر.

وقوله: «باتكة لعصمة النجاة»، أى: قاطعة. والعصمة ههنا، اسم لما يعتصم به الانسان، أى يستسكن به لئلا يسقط.

وقوله: «بل أنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة»، دال على أن ما عدهما، أما يقتضيان شقاوة منقطعة، او لا يقتضيان شقاوة أصلاً، وأنما قال: «واستوسع رحمة الله»، ملاحظة لقوله عز من قائل: ورحمتى وسعت كل شيء، فسأكتبها للذين يتقون^(١)، فإن فيه ما يدل على شمولها للمعلوم وعلى تخصيص ما، لاهل الطرف الاشراف بها.

واحد، لا تنال إلا بكمال العلم، فمن لا يكون له علم او لا يكمل علمه في الشقاوة، فيكون الشر غالباً، واجاب بالمنع عن ذلك.

ثانيها، أن مرتكبي الخطايا، اكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجاة من العذاب، فيغلب الشر، و الجواب: أن الفساد أما في الاعتقاد، فلا يوجب الهلاك السرمد إلا الجهل المركب، وأما في الخلق، فليس كل خلق ردىء، موجباً للعذاب، بل ما يتمكن في النفس تمكناً بالغاً، والموجب للعذاب، لا يوجب إلا عذاباً محدوداً منقطعاً يزول العذاب ويحصل السعادة، واذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده، يغلب السعادة، هذا المطابق للمتن. وأما قول الشارح: أنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة، فليس بمنطق، لأنه لم يحصل الهلاك السرمد في الرذيلة، بل العذاب المحدود.

وثالثها، أن الناجي، ليس إلا من عرف الحق بالبراهين وكان نقياً من الآثام، كما يقوله المعتزلة، فيكون اهل النجاة في غاية القلة، اجاب بأن رحمة الله واسعة، ليست وقفاً على عدد، م.

• وهم و تنبيهة •

«او لعلك تقول: هذا امكن ان يبرء القسم الثاني عن لحوق الشر، فيكون جوابك: انه لو برىء عن ان يلحقه ذلك، لكان شيئاً غير هذا القسم، في اصل وضعه ممّا ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلّق به آلا و هو بحيث يلحقه شرّ بالضرورة، عند المصادمات الحادثة، فاذا برىء عن هذا، فقد جعل غير نفسه، فكان النار جعلت غير النار و الماء غير الماء. و ترك وجود هذا القسم و هو على صفته المذكورة، غير لائق بالوجود على ما بيناه.» و هذا الفصل، غنى عن الشرح.

• وهم و تنبيهة •

«و لعلك تقول ايضا: فان كان القدر فلم العقاب؟ فتأمل جوابه: انّ العقاب للنفس على خطيئتها، كما ستعلم هو كالمرض للبدن، على نهمة، فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بُدّ و لا من وقوع ما يتبعها، و اما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدء له من خارج، فحديث آخر، ثم اذا سلّم معاقب من خارج، فان ذلك ايضا يكون حسناً لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجوداً في الاسباب^(١) التي تثبت فتنفع في الاكثر و التصديق تأكيد للتخويف^(٢)، فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف و الاعتبار، فركب الخطأ و اتى بالجريمة، و جب التصديق، لاجل الغرض العام و ان كان غير ملائم لذلك الواحد و لا واجباً من مختار رحيم، لو لم يكن هناك آلا جانب المبتلى بالقدر، و لم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة، لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلّي، كما لا يلتفت لفت

١ - قوله: «قد كان يجب ان يكون التخويف موجوداً في الاسباب»، اى الاسباب التي نظام العالم مربوط بها، مثلاً ادراك المريئات من جملة نظام العالم فلو لا البصر، لما حصل هذا الخير من النظام، فلما اوجد الله تعالى البصر و السمع و اللمس غيرها، تمّ النظام، فلذلك وجد التخويف، لان صدور الافعال الجميلة من العبد، يتوقّف عليه، م.

٢ - قوله: «و التصديق تأكيد للتخويف»، التصديق، اى الوفاء بالتخويف، تأكيد للتخويف، و انما يعلم هذا الوفاء لاخبار صادق به او لاقامة في الدنيا كالحدود، م.

الجزء لاجل الكلّ، فيقطع عضو و يؤلم لاجل البدن بكليّته ليسلم. و اما ما يورد من حديث الظلم و العدل و من حديث افعال، يُقال أنّها من الظلم و افعال مقابلة لها و وجوب ترك هذا و الاخذ بتلك على أنّ ذلك من المقدمات الاوليّة، فغير واجب و جوباً كليّاً، بل اكثره من المقدمات المشهورة الّتي جمع عليها ارتياد المصالح. و لعلّ فيها ما يصحّ بالبرهان بحسب بعض الفاعلين.

و اذا حقّقت الحقائق، فليلتفت الى الواجبات، دون امثالها، و انت فقد عرفت اصناف المُقدمات في موضعها.»

تقرير السّؤال ان يُقال: ان كانت الافعال الانسانية، صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي^(١) و لوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا

١ - قوله: «لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي»، وجوب صدور الفعل من العبد، مع القول بأنّه قادرٌ مختارٌ على ما يقوله الحكماء، لا يجتمعان لأنّه حينئذٍ يمتنع التّرك، فيمتنع ملزوم التّرك و هو مشيئة التّرك في تجديد القدرة ان شاء يترك، فلا قدرة اصلاً. و جوابه: انّ الملازمة ثبت بين المُمتنعين، مع أنّ الامتناع، ليس بالذات، بل مشيئة التّرك بالنسبة الى العبد مُمكنة و استمررا رعدم الممكن، لا يُنافي امكانه. و محصل تقدير السّؤال: أنّ الافعال الصّادرة من العبد، ان وجب ان يكون مطابقةً للعالم العقلي - و هذا هو القدر - فلم يعاقبون على ذلك؟

و في جوابه طرايق: الطّريقة الأولى، طريقة الحكماء و هي ان العقاب، لازمٌ من لوازم افعالهم، ففعلهم هو سببٌ له و هذا كالمريض، فانّ الانسان لمّا احتاج الى تناول الغذاء و يبقى عند كلّ هضم لطخة من الفضلات و يجتمع في بدن الانسان من لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة رديئة، حتى اذا اثرت الحرارة الغريبة، فيها اشتعلت و حدثت الحمى او الضب الى عضو، فتورّم الى غير ذلك، فكذلك حال العقاب، فان الانسان اذا فعل افعالاً رديئة، ينتقش في النفس، بحسب كلّ فعل ملكة رديئة و يجتمع على مرّ الامام ملكات رديئة متعدّدة، لكن ما دامت متعلّقة بالبدن كأنّها ذا اهلة عنها، حتّى اذا فارقت البدن، تأدّت بها تأدياً عظيماً. فالعقاب انما هو لازمٌ للافعال المذمومة، و اردّ على النفس منها، لا من خارج و هو نار الله الّتي تطلع على الافئدة (همزة / ٦ - ٧).

و اما العقاب الوارد من خارج، كما أنبأ عنه الكتّاب الالهية، فانّ أوّل، رجع الى الاول، و ان لم

يا أول توقّف القبول به، على اثبات المعاد الجسماني، و حينئذٍ لو سُئل و قيل: لم يعاقب؟ فان اريد انّ غرض الله - تعالى - من العقاب، أى شيء هو، سقط السؤال، لانّ أفعاله - تعالى - منزّهة عن الاغراض و ان كان السؤال عن سبب العقاب، فجوابه ظاهرٌ، و هو أنّه لما ارتكب الافعال المنهية، عاقبه الله - تعالى - على عصيانه.

نعم، يردّ السؤال على وجه وجه و هو انّ الله تعالى، خيرٌ محض بالذات و العقوبة شرٌ محض، فكيف صدرت من الله تعالى؟. و جواب الشيخ عن هذا الوجه و تحرير جوابه ان يُقال: لما كانت نفس الانسانية في علم الباري، قابلةً للكمالات، فكانت الحكمة العالية، اقتضت افاضة تلك الكمالات، لكن بحسب استعداداتٍ يحصل لها من افاعيلها و كان فيها قوًى يمنعها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادّها قدر تكليفاً و تخويفاً يكون من اسباب ارادته الافعال الجميلة و لما كان الوفاء بذلك التّخويف ايضاً من اسباب ذلك مؤكداً له، و الوفاء بالتخويف العقوبة، لا جرم صار العقوبة سبباً من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة.

غاية ما في الباب، انّ العقوبة، يكون شرّاً بالقياس الى الشّخص المعذب، لكنّها لما كانت سبباً لكمالات سائر النفوس، لم يلتفت الى ذلك، فان ترك الخير الكثير لاجل الشرّ اليسير، شرٌ كثيرٌ. اينجى ثمّ لما يكن بُدّ من ان يكون لذلك التّكليف شارع و حافظ، بعث الانبياء و الرّسل لذلك. فهذه كلّها اسباب لصدور الفعل الخير من النّفس الانسانية و هذا كما انّ الهولوى لما كانت مستعدّة للصّور في العلم الازلى، خلق فلک غير منقطع الحركة يختلف حال الهولوى، بحسب اختلاف حركاته و اوضاعه، فيفيضُ من المبدأ الفياض صورة صورة، فحال النّفس الانسانية هكذا.

الطّريقة الثّانية، طريقة المعتزلة و هي انّ الله - تعالى - كلّف العباد، لانّ صلاح حالهم في التّكليف، و وعدهم على الطّاعة و اوعدهم على المعصية، لانّ ذلك الوعد و الايعاد، لطفٌ من الله، يُقرّبهم الى الطّاعة و تجنّبهم عن المعصية، ثمّ أنّه يجبُ عليه الاثابة على الطّاعات، اذ الاخلال به قبح و ظلم، و اما العقاب فحسن ايضاً لارتكابهم المعاصي، فاذا قيل لهم لم يعذبون؟ قالوا: لانّهم ارتكبوا المعاصي، و اذا قيل لم ارتكبوا المعاصي؟ قالوا: لارادتهم ذلك و أنّهم مختارون، و اذا قيل لهم: ليس يجب صدور المعصية عنهم حتّى يطابق علم الله تعالى؟ اجابوا بانّ الله - تعالى - كما علم وجود المعصية، علم انّ المعصية، صدرت عنهم باختيارهم و ارادتهم، فعلم الله تعالى، لا ينافي اختيارهم.

الطّريقة الثّالثة، طريقة الاشاعرة، فإنّهم لما ذهبوا الى انّ جميع الحوادث، بل جميع الموجودات

العالم، مطابقاً لما تمثّل هناك، فلم يعاقب الانسان على شىء يصدرُ على سبيل الوجوب؟
و الشيعُ اجاب عنه أولاً بجوابٍ تقتضيه القواعد الحكيمية و هو قوله: «انّ العقاب
للفنفس، على خطيئتها - كما ستعلم - هو كالمرض للبدن»، الى قوله: «و لا من وقوع ما
يتبعها»، و هو ظاهرٌ.

و هذا النوع من العقاب، انما يكون للفنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة
فيها. فكأنها تكون من داخل ذاتها و هو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة^(١)، لكنّ
الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية، لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول
بعقاب جسماني، و اردّ على بدن المسيء، من خارج، على ما توصف في التفسير و

الممكنة من الله تعالى و هو سبب الكل، فان قيل فلم العقاب؟ قالوا: انّ كان المراد، الغرض من
العقاب، فلا غرض و ان كان المراد سببه، فهو الله تعالى و لا يسئل عما يفعل. فالتقديرُ على
مذهبهم، خلق الله جميع الاشياء، و على مذهب الحكماء، مطابقة الموجودات فيما يزال للصور
الموجودة في العالم العقلي.

و لا بُدّ لجميع المسلمين و لسائر الطوائف، الاقرار بما ذهبوا اليه من معنى التقدير و القضاء، لانّ
الكلّ، اتفقوا على انّ الله - تعالى - عالم بجميع الموجودات، من الازل الى الابد و هو «القضاء»،
و على انّ كلّ ما يوجد في عالم الحدوث، هو على وفق علمه و انّا لزم جهله تعالى و هو «القدر».
و هذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب من السؤال الاول من انّ القدر على مذهب الحكماء،
غير القدر على مذهب الاشاعرة، و انما قدّم هذه المقدّمة، ليظهر انّ الاسباب، مقدرة على مذهب
الحكماء، كما انّ المسببات مقدّرة، ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين: احدهما، الجواب عن
السؤال الاول و هو انّ فعل الاول، صادرٌ عنه و سببه قدرة العبد و ارادته، و من اسباب ارادته،
فعل الخير التخويف و العقاب، فهما من الاسباب المقدّرة لنظام العالم، كما ان فعل الخير مقدّر.

- فان قيل: لما كان فعل العبد، مقدراً فلم العقاب؟ او لم التخويف؟

- قلنا: لانّها من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد، و قد تبين انّ التخويف مقدّم في التقدير على
العقاب و لا محذور فيه اصلاً.

و الآخر: ابطال جواب الامام، فانّ القول ببطلان تعليل القدر، انما يصحّ على مذهب الاشاعرة، اذ
لا علّة عندهم الا الله، لا على مذهب الحكماء، فانّ كلّ موجود في القدر، له علّة عندهم، حتّى
ينتهي الى ان ينتهي العلل، م.

الاخبار.

فاشار اليه الى ذلك ايضاً بقوله: «و اما العقاب الذى يكون على جهة أخرى من مبدئ له من خارج فحديث آخر»، اى اثباته على الوجه المشهور، لو كان حقاً، لكان سمعياً. ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر، ليس ممّا لا يجوز وقوعه فى الحكمة الالهية، اى ليس بشرّ، فقال: «ثم اذا سلّم معاقب من خارج، فانّ ذلك ايضاً يكون حُسنًا» و اراد بالحسن ههنا، الخير المقابل للشرّ لا ما يذهب اليه المتكلّمون على ما سيأتى.

واستدلّ على ذلك، بأنّ وجود التّخويف فى مبادئ الافعال الانسانية، حسنٌ لنفعه فى اكثر الاشخاص، و الايفاء بذلك التّخويف، بتعذيب المُجرم، تأكيدٌ للتّخويف و مقتضى لازدياد النّفع، فهو ايضاً حسن.

ثمّ بيّن انّ هذا التّعذيب، أمّا يكون شرّاً بالقياس الى الشّخص المعذب، و يكون خيراً بالقياس الى الاكثرين من نوعه و لا يلتفت لفت الجزئى، لاجل الكلّى اى لا ينظر اليه. فهذا ايضاً من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شرّ قليل، و استشهد بقطع العضو، لصالح البدن فانّ الحكم بوجوب ذلك و ان كان مشتملاً على شرّ ما، مقبولٌ عند الجمهور.

و قد تبين من ذلك انّ ما ورد به التّنزيل، اذا حمل على ظاهره، لم يكن مخالفاً للاصول الحكيمية. و بعض المتكلّمين المنكرين لتلك الاصول - كالمعتزلة - أمّا يقرّرون ذلك، على وجه آخر و هو قولهم: تكليفُ العباد واجبٌ على الله تعالى او حسن منه، اذ فى ذلك صلاحٌ حالهم العاجلة و الآجلة، و الوعد و الوعيد على الطاعة و المعصية، حسان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته و تبعيدهم عن معصية، و تعذيب العاصين عدلٌ منه حسن و الاخلال باثابة المُطيعين، ظلُمٌ قبيحٌ، الى امثال ذلك ممّا بينونه على مقدّمات مشهورةٍ مشتملةٍ على تحسين بعض الاحكام، بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيّات. فذكر الشيخ: انّ تلك المُقدّمات، ليست من الاوليات، بل اكثرها آراءٌ محمودّة، اشتهرت لكونها مُشتملة على مصالح الجمهور.

و يُمكن ان يقع فيها ما يصحُّ بالبرهان، بحسب بعض الفاعلين، يعنى الاشخاص الانسانية، على ما مرّ فى المنطق، فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح.

قال الفاضل الشارح: هذا الجواب، ضعيفٌ أمّا أولاً، فلأنّه مبنئٌ على وجوب التّخويف، فكما يقال: ان كان القدر، فلم العقاب، يجوز ان يقال: ان كان القدر، فلم التّخويف، فيكون حكمهما واحداً، فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدّمة في بيان الآخر، وأمّا ثانياً، فلأنّه لا يتمشّى على قول الملّيين، لأنّهم يحكمون بكون الهالكين ممّن يُخالف قواعدهم، أكثر من النّاجين. وكان غرضه تمشيه قولهم، بل الجواب الصّحيح ان يقال: لأنّ العقاب ايضاً من القدر و طلب علّة ما يقتضيه القدر، باطل.

والقول: على الأوّل: القولُ بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء، وهو وجوب كون الجزئيات مستندةً الى اسبابها المتكرّرة، يُخالف القول على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين، لأنّهم يقولون: لا فاعل ولا مؤثّر في الوجود إلّا الله، والجواب الَّذي ذكره الشيخ كان موافقاً لاصوله، فإنّ فعل الانسان، مستندٌ عنده، الى قدرته و ارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما.

و من اسباب ارادة فعل الخير، التّخويف، فاذن وقوع التّخويف في الاسباب المُقتضية للخير، واجبٌ مع كونه من القدر، والتّعليلُ به صحيحٌ على ما ذكره الشيخ، وهو لا يُنافي كونه من القدر، لأنّ جميع ما في القدر، معلّلٌ عنده، وأمّا على اصول الاشاعرة، فلمّا لم يكن للتّخويف اثر، كان التّعليل به باطلاً على ما قاله الفاضل الشارح، وأنما ينقطع الكلام في القدر عندهم، بقطع التّعليل على الاطلاق، ولذلك يقولون: لا يُسئل عمّا يفعل.

و على الثاني، انّ الشيخ لا يُريد تمشيه قواعد المتكلمين الملّيين على ما صرّح به، بل يُريد تمشية ما نطق به الكتّاب الالهية في هذا الباب، وليس فيما ورد من التّنزيل حكمٌ بأنّ الهالكين، أكثر من النّاجين، بل يُمكن ان يوجد فيه ما يُناقض هذا الحكم.

النَّمط الثامن

فى البهجة والسعادة

البهجة: السرور والنَّضرة، والسَّعادة: ما يقابل الشَّقاوة، والمرادُ منهما، الحالة الَّتى تكون او تحصل لذوى الخير والكمال، من جهة الخير والكمال.

* وهم و تنبيه *

«أنَّه قد سبق الى الاوهام العامية، انَّ اللذات القويَّة المُستعلية^(١)، هى الحسيَّة وانَّ ما

١ - قوله: «النَّمط الثامن، ان اللذات القويَّة المُستعلية»، لَمَّا كان اللذة، ادراك الملايم والادراك اما حسي او عقلى، كان اللذة على قسمين ايضاً: حسيَّة وعقليَّة. واللذة الحسية، اما ظاهرة متعلقة بالحواس الظاهرة، واما باطنة يتعلَّق بالوهم والخيال، كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية، فاللذات ثلاث فى ثلاث مراتب: فمرتبة اللذة الحسيَّة الباطنة، اقوى من الظاهرة، لانها آثر عند العقلاء، ومرتبة اللذة العقلية الصَّرفة، اقوى منهما جميعاً، فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت القوى المُدركة، فانَّ القوَّة المُدركة، ما كانت فى نفسها اشرف واقوى، يكون لذتها اتم، لانَّ لذة العين الصَّحيحة من جمال الحبيب، اقوى من لذة العين المرضية، وكذلك الادراك ما كان اقوى، يكون اللذة اكثر، كما انَّ العاشق اذا راي معشوقه من مسافة اقرب، يكون لذته اكثر، وكذلك ما كان المُدرك اشرف، كان اللذة فى ميله اعظم، فانَّ المعشوق المنظور ما كان احسن، يكون لذة رؤيته اكثر. ولَمَّا كانت القوَّة العقلية، اشرف من القوَّة الحسية، لانها مجرَّدة وهى منغمسة فى المادَّة، وادراكها اقوى، لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسيَّة بالآلات، ومدركات العقل، اقوى، لانها كليات من مدركات القوى وهى الجزئيات، لا جرم يكون لذة العقلية اقوى من ساير اللذات.

- فان قيل: نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتألم بالخيالات، فلو كان اللذة العقلية اقوى، وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات، اشرف فوق ما نلتذ بالمحسوسات، وليس كذلك، بل قد لا نجد لذة.

عداها لذاتٌ ضعيفة وكلها خيالاتٌ غير حقيقية، وقد يُمكن ان ينبّه من جملتهم، من له تمييز ما فيقال له: ليس الذّ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات و المطعومات و امورٌ تجري مجراها وانتم تعلمون انّ المُتمكّن من غلبةٍ ما، ولو فى امرٍ خسيس، كالشّطرنج و التّرد و نحوهما، قد يعرض له مطعوم و منكوح، فيرفضه لما يعتاضه من لذّة الغلبة الوهميّة، وقد يعرض مطعوم و منكوح لطالب العفّة و الرئاسة مع صحّة جسمه، فى حجة حشمة، فينفّض اليد منهما مراعاةً للحشمة، فتكون مراعاة الحشمة آثر و الذّ لا محالة هناك من المنكوح و المطعوم.

- فالجواب: انّ اللّذة، ليست نفس ادراك المُلّام، بل حالةٌ تابعةٌ لادراك المُلّام، فمن البين أنّا اذا ادركنا ملايماً، حصل لانفسنا، حالةٌ أخرى بحسبه، هي اللّذة، فادراك المُلّام و المُنافر، وان اقتضى اللّذة و الالم، أنّ هذا الاقتضاء، لا يُوجبُ وجود تلك الحالات عند الادراك دايماً، فربّما يتوقّف حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع و لا شكّ انّ للنفس الفأ بالمحسوسات و الشّهوات و اتّصافاً بالاخلاق الذّميّة، فلعل ذلك مانعٌ من وجدان اللّذة بالمعقولات، كما انّ المريض الممرور الّذى يغلب عليه مرّة الصفراء لا يلتذّ بالحلاوى، بل يعافها و يكرهاها.

- لا يقال: اثبتوا لله - تعالى - لذّة عقلية، فلو كانت اللّذة، حالةٌ زائدةٌ على الادراك، لزم وجود امرٍ زائدٍ فى ذاته - تعالى - و أنّه محال.

- لأنّنا نقول: اللّذةُ فينا معنى زائد، على ادراك المُلّام، بخلاف اللّذة فى البارى، كما فى العلم و القُدرة و غيرهما من الصّفات، او نقول: اللّذةُ ليست هى ادراك المُلّام فقط، بل ادراك و نيل للمُلام، و نيل المعقولات يُشبهُ حالة العيان، بعد حال الغيبة، و لهذا قال من كمل قوّته العلميّة، يجد لذاتٌ عقلية عظيمة، فلعلّه واصل الى نيل المعقولات، فهو عين اليقين، و مثال ذلك العنين، لو فرضنا يتصوّر الجماع، بأنّه ادخال فى فرجٍ، لا يلتذّ به، كما يلتذّ من ناله، فاللّذةُ ليست من الادراك، بل من النّيل، و كذلك من تصوّر الحسن، لا يلتذّ به بل من نيّله، فالنّفسُ ما دامت الفت بالمحسوسات، مشوبةً بشوائبها و كان المعقولات، لا تمثّل فيها تمثلاً تاماً بحيث يلاحظها حقّ الملاحظة، أمّا اذا تخلّص من هذه الشّوائب، فربّما تعتورها حال كالمشاهدة بالنّسبة اليها و هو نيلها.

واعلم، انّ المطلوب من هذه الفصل، ليس أنّ نفى حصر اللذات فى الحسيّة الظاهرة و استحراق غيرها، و أنّما ذكرنا ما ذكرنا، تنبيهاً على المطلوب بالذّات من التّمط كما، سيأتى تفصيلها، م.

و اذا عرض للكرام من الناس، الالتذاذ بانعام يصيرون موضعه، آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى، متنافس فيه، و آثروا فيه غيرهم على انفسهم، مُسرعين الى الانعام به. و كذلك فان كَبير النفس، يستصغر الجوع و العطش، عند المُحافظة على ماء الوجه، و يستحقر هول الموت و مفاجاة العطب، عند مناجزة الاقران و المبارزين، و ربما اقتحم الواحد على عددهم، ممتطياً ظهر الخطر، لما يتوقَّعة من لذة الحمد و لو بعد الموت، كان ذلك، يصل اليه و هو ميّت.

فقد بان، ان اللذات الباطنة، مستعلية على اللذات الحسية، و ليس ذلك فى العاقل فقط، بل و فى العجم من الحيوانات، فان من كلاب الصيد، ما يقتنص على الجوع، ثم يُمسكه على صاحبه، و ربما حمله اليه و الرّاضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها، و ربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها، فاذا كانت اللذات الباطنة، اعظم من الظّاهرة و ان لم تكن عقلية، فما قولك فى العقلية؟! «

اقول: العطب، الهلاك. و اقتحم، اى دخل من غير روية، و الدهم، العدد الكثير.

و اعلم ان من المشهورات، ان السعادة، هى اللذة فقط، ثم ان العوام، يظنون ان اللذات، هى المدركة بالحواس الظّاهرة، و اما المدركة بغيرها، فتارة ينكرون تحقّقها و ينسبونها الى خيالات، لا حقيقة لها، و تارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية، فنبه الشيخ فى هذا الفصل، على وجوب لذات باطنة هى اقوى من الحسية الظّاهرة لوجوه:

منهما، ان الغلبة المئوّهة و لو كانت فى امرٍ خسيس، ربما يؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية.

و منهما، ان لذة نيل الحشمة و الجاه، تؤثر ايضاً عليها.

و منهما، ان الكريم، يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه، فيما يحتاج اليه، ضرورة على لذة التمتع بها.

و منها، ان كَبير النفس، يؤثر لذة الكرامة المتوقّعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام، على الاهوال، مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية، الى حدّ يتحمّل آلام الجوع و العطش، و يقاسى اهوال الموت و الهلاك معها.

و هذه، صفريات تنصاف اليها كبرى مشهورة، هى ان كل ما هو آثر عند شخص، فهو الذّ بالقياس اليه، لان اللذة، مؤثرة و المؤثر لذيد، فينتجان ان اللذات الباطنة، مستعلية

على الحسيّة، ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة، حيوانيّة، نبّه على أنّ من سائر الحيوانات، ما يُشارك الانسان، في ذلك فإنّ كلب الصّيد، تؤثر اللذّة الوهميّة التي ينالها من توقّع اكرام صاحبه ايّاه، على لذّة الاكل، والرّاضعة من الحيوانات تؤثر اللذّة الوهميّة التي تجدها من تصوّر سلامة ولدها لذّة سلامتها نفسها، ثمّ تدرّج من ذلك الى المقصود. فذكر أنّ اللذات الباطنة الحيوانيّة، لما كانت اعظم من الظّاهرة، فان تكون العقليّة اعظم منها اولى، وذلك لانّ قوّة اللذّة وضعفها، يتبعان قوّة الادراك وضعفه، فانّ اللذّة ادراك ما على ما سيأتي.

* تذييب *

«فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول: انّا لو حصلنا على جملة: لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح، فايّة سعادة تكون لنا، والذي يقول هذا، فيجب ان يبصر و يقال له: يا مسكين! لعلّ الحال التي للملائكة وما فوقها الذّواهب وانعم من حال الانعام، بل كيف يُمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر، نسبةً يعتدّ بها.»

القائلون بأنّ السّعادة هي اللذّة الحسيّة، يُنكرون السّعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانيّة الكاملة بعد الموت، ويلزمهم على رأيهم ذلك، ان لا يكون غير الحيوان، الآكل الشّارب النّاكح سعيداً أصلاً، ولما كان غرض الشيخ من الردّ عليهم اثبات تلك السّعادة، و كان ما ذكره في الفصل السّابق، مقتضياً لفساد مذهبهم، صرّح في هذا الفصل بالردّ عليهم، باثبات تلك السّعادة، ولذلك وسمه بـ«التّذييب».

ثمّ نبّه على مقصوده بالمُقايضة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها، بحسب الكمال والخير الموجود فيهما، فإنّ النسبة بينهما، بعيدة جدّاً، بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر، لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهيّة.

* تنبيه *

«انّ اللذّة، هي ادراكٌ و نيل لوصول ما هو عند المُدرِك كمالٌ وخيرٌ من حيث هو كذلك، والالَم هو ادراكٌ و نيل لوصول ما هو عند المُدرِك آفةٌ و شرٌّ.»
يريدُ التّنبية على ماهيّة اللذّة والالَم، ليبين بالتّظنر الحكمي، انّ السّعادة بالمعنى الذي

يفهمه الجمهور للذوات العاقلة، اتم منها للتفوس الحيوانية، وكذلك الشقاوة لاهلها، فذكر ان اللذة هي ادراك و نيل، اما الادراك، فقد مر شرح اسمه، و اما النيل، فهو الاصابة و الوجدان، و انما لم يقتصر على الادراك، لان درك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه^(١) و نيله لا يكون الا بحصول ذاته.

١ - قوله: «لان ادراك الشيء، قد يكون بحصول صورة تساويه»، يمكن ان يدرك الشيء اولاً و لا يلتذ به، فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك، بل لابد مع ذلك من نيل ذاته - مثلاً - يتصور ذات جمال و لا يلتذ بها الا بنيلها.

- و كأن سائلا يقول: ان نيل الشيء، لا يكون الا بادراكه، فحينئذ كفى ذكر النيل. - اجاب بان مفهوم النيل، ليس الا حضور الشيء و وجدانه، و هو لا يدل على ادراكه الا بالمجاز. و دلالة الالتزام، مهجورة في الحدود.

فان قيل: لا شك اننا نلتذ بتخيل امرأة حسناء، و تخيل جماع و شرب مشروب، فهينا التذاد حاصل دون نيل الذات،

- نقول: نحن لا نلتذ، بل نتخيل الالتذاد بتخيلنا النيل، و قدم الادراك على النيل، لانه اعم منه و تقدم الاعم في التعريفات، و اجب.

- لا يقال: قد يتحقق النيل، بدون الادراك، كما اذا كان مشغولاً باشغال و مر عليه حبيبه و لم يره، فلا يكون الادراك، اعم من النيل.

- لاننا نقول: ما نال حبيبه، بل الحبيب ناله، و لم يقل لما هو عند المدرك، لان اللذة، ليست هي ادراك ماهية اللذينة بل ادراك حصوله له و وصوله اليه.

فالحاصل ان اللذة لا تحصل بادراك اللذيد فقط، بل بادراك حصوله و هو النيل، و اللذيد ما هو عند المدرك كمال و خير، فالمعتبر كماله عنده، لا في نفس الامر.

- فان قلت: فالجاهل بالجهل المركب، يجب ان يكون ملتذاً به و حينئذ ان بقي الجهل بعد موته، فهو يلتذ به كما في الحيوة، و ان لم يبق، لم يتألم، لان سبب تألمه هو الجهل و قد زال، فاحد الامرين لازم، اما اثبات لذته بالجهل المركب بعد الموت، او عدم بقاء عذابه و هو خلاف ما مر جوابه.

- فنقول: لا نسلم الالتذاد بالجهل المركب، فانما يلتذ به، لو نال مدركه، لكن النيل و هو وجدانه يتوقف على وجوده و ليس بموجود، و سيبيئه الشارح زيادة بيان، و المشهور ان اللذة ادراك

واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيد، بل أنما تتم بحصول ذاته، وأنما يقتصر على التل، لأنه لا يدل على الادراك ألا بالمجاز.

الملايم، والالم ادراك المنافر، ثم يفسرون الملايم بما يكون كمالاً وخيراً للمدرك، من حيث هو كذلك والمنافر ما يكون آفةً شراً للمدرك من حيث هو كذلك، فما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور، لأنه لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافر بهذين التفسيرين، فايرادهما، اولى قصراً للمسافة وتفصيلاً للجمل، فإنه ذكر التل وقيد الوصول وقد بان ان لابد منهما. قال الامام: فسر الشيخ «اللذة» و«الالم»، بالكمال والخير والآفة والشر، فلا بد من العلم بهذه الاشياء. واما الخير والشر، فان اراد بهما ما ذهب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم، رجع التفسير الى ان «اللذة» ادراك الموجود و«الالم» ادراك المعدوم وذلك باطل. اما تفسير اللذة، فلأنه يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء، او تبردها بالتلج، او عند سماع الاصوات المنكرة وشم الرياح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات، لأنها ادراكات موجودة، واما الالم، فلان العدم لا يحس به. وان اراد بهما التفسير المشهور وهو ان الخير، هو اللذة وما يكون وسيلة اليها، والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه، كان معنى التفسيرين ان اللذة، ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها، والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه، وفساده ظاهر، وان فسرهما، بشيء ثالث فلا بد من ذكره لينظر فيه.

واما الكمال، فالأكثر فسرته بأنه حصول شيء لشيء، من شأنه ان يكون له، فيقال لهم: ان كان المراد من قولكم: من شأنه ان يكون له، امكان اتصافه به، لزم ان يكون الجهل والاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة كلها كمالات، لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات، وان كان المراد شيئاً آخر، فاذكره لنتكلم عليه.

قال الشارح: ما ذكرنا في بيان التعريفين، يعنى عن جواب هذه الاسئلة، لأنه بين ان المراد بالكمال والخير ههنا، الاضافتان المنتسبتان الى الغير، وبقولهم في تعريف الكمال، ما من شأنه ان يكون له، ان يناسب الشيء ويليق به ولا شك ان الاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة، لا يليق بالنفوس والاجسام وبالخير الموجود لا مطلقاً، بل من حيث هو مؤثر، فلا يرد النقوض، لأنها ليست مما يؤثر وبالشّر الشر بالعرض وهو الموجود الذى يكون سبباً لعدم شيء آخر، فجاز ان يحس به، م.

وَأَمَّا أوردتهما معاً، لفقدان لفظ، يدل على المعنى المقصود بالمطابقة، وقدّم الأعمّ الدالّ بالحقيقة وأردفه بالمخصّص الدالّ بالمجاز، وأما قال: «لوصول ما هو عند المدرك»، ولم يقل: لما هو عند المدرك، لأنّ اللذة، ليست هي ادراك اللذّي فقط، بل هي ادراك حصول اللذّي للملتذ، و وصوله اليه، وأما قال: «ما هو عند المدرك كمال و خير»، لأنّ الشّيء، قد يكون كمالاً و خيراً بالقياس الى شيء و هو لا يعتقد كماليّته و خيريّته، فلا يلتذّ به، وقد لا يكون كذلك و هو يعتقدّه فيلتذّ به.

فالمعتبر كماليّته و خيريّته عند المدرك، لا في نفس الامر، و الكمال و الخير ههنا، اعني المقيسين الى الغير، هما حصول شيء لما من شأنه ان يكون ذلك الشّيء له، اى حصول شيء يناسب شيئاً و يصلح له، او امر يليق به بالقياس الى ذلك الشّيء. و الفرق بينهما انّ ذلك الحصول، يقتضى لا محالة براءة ما من القوّة لذلك الشّيء، فهو بذلك الاعتبار فقط، كمال و باعتبار كونه مؤثراً خير.

و الشيخ أمّا ذكرهما، لتعلّق معنى اللذة بهما، و آخر ذكر الخير، لأنّه يفيد تخصيصاً ما، لذلك المعنى، و أمّا قال: «من حيث هو كذلك»، لأنّ الشّيء قد يكون كمالاً و خيراً من جهة دون جهة و الالتذاذ به يختصّ بالجهة التي هو معها كمال و خير.

فهذه ماهيّة «اللذة»، و يقابلها ماهيّة «الالم» كما ذكره. و هما اقرب الى التّحصيل من قولهم: اللذة ادراك الملائم، و الالم ادراك المنافي، و لذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع.

قال الفاضل الشارح: تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ، امرٌ وجوديٌّ، يرجع الى قولنا: اللذة ادراك الموجود، و كذلك الالم ادراك المعدوم، و ذلك باطل: أمّا في اللذة، فلانّ ادراك احتراق الاعضاء و الاصوات المنكرة و ما يشبهها، ليست بلذات، مع أنّها موجودات، و أمّا في الالم فلانّ العدم، لا يحسّ به، فانّ فسرو الخير باللذة او ما يكون وسيلةً اليها على ما هو المشهور، رجع التعريف الى قولنا: اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلةً اليها، و الكمال ايضاً ان فسّروه بحصول شيء لشيء من شأنه ان يكون له امكان اتّصافه به، لزم ان يكون الجهل و سائر الرذائل كمالات.

قال: و التّحقيق ان تصوّر ماهيّة «اللذة» و «الالم»، بديهيٌّ غنيٌّ عن التعريف. و القول: ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يُغنى عن ايراد اجوبة هذه الشكوك. و الوجه

فى ذكر ماهية «اللذة» و «الألم» - مع كونهما غنيين عن التعريف - ما ذكرناه فى باب الادراك بعينه.

قوله : «و قد يختلفُ الخير و الشرّ، بحسب القياس، فالشئ الذى هو عند الشهوة خيرٌ، هو مثل المعظم الملائم، و الملبس الملائم، و الذى هو عند الغضب خيرٌ فهو الغلبة، و الذى هو عند العقل خيرٌ فتارةً و باعتبار فالحق، و تارةً و باعتبار فالجميل. و من العقلیات، نيل الشكر و وفور المدح و الحمد و الكرامة، و بالجملة فإن هم ذوى العقول فى ذلك مختلفة.»

مراده ببيان ان الخير الواقع فى ذكر ماهية «اللذة»، هو الخير الاضافى الذى لا يعقل الا بالقياس الى الغير، و ذكر الخيرات المقسمة الى القوى الثلاثة التى تتعلق الافعال الارادية بها، اعنى الشهوة و الغضب و العقل، و معنى قوله فى الخير العقلى: «فتارةً و باعتبار فالحق و تارةً و باعتبار فالجميل»، ان الحق خيرٌ عند كون العاقل قابلاً عمّا فوقه بالقياس الى قوّته النظرية، و الجميل خيرٌ عند كونه متصرفاً فيما دونه بالقياس الى قوّته العلمية و اراد بقوله: «و من العقلیات، نيل الشكر و وفور المدح و الحمد» الخيرات التى تكون للعقل بمشاركة سائر القوى و هى التى تخلفُ الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى، و اما العقلى الصّرف، يختلف البتّة.

قوله : «وكلّ خيرٌ بالقياس الى شىء ما، فهو الكمال الذى يختصُّ به و ينحوه باستعداد الاول و كلّ لذة فانّها تتعلقُ بامرین بكمال خیرى و بادراكٍ له من حيث هو كذلك.» اراد الفرق بين الخير و الكمال^(١)، فذكر ان الخير المضاف الى شىء هو الكمال الخاص الذى يقصده ذلك الشىء باستعداده الاول، و الشىء لا يقصد شيئاً ولا يعيل اليه

١ - قوله: «اراد الفرق بين الخير و الكمال»، لا يستراب فى انهما يتساويان صدقاً، و الكلام فى تغايرهما مفهوماً. و الامام اعترض بان كلام الشيخ يشعرُ هيهنا بان الكمال و الخير، شىء واحد، فذكر احدهما معنى عن الآخر، فذكر الشارح انه خيرٌ باعتبار انه مؤثر و كمال بحسب البرائة من القوة، فيتغايران مفهوماً، م.

ألا إذا كان ذلك الشيء مؤثراً بالقياس اليه، و ذلك يدلُّ عليه اشتغال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثراً كما مرَّ و أما قوله: «باستعداده الأوّل»، ففائدته أن الشيء قد يكون له استعدادان؛ أحدهما يطرء على الآخر و لا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيراً بالقياس الى ذاته، بل يكون خيراً بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارى كالانسان، فأنه مستعدٌّ في فطرته، لاقتناء الفضائل ثم اذا طرء عليه ما اعدّة لاقتناء الرذائل، قصدها بحسب الاستعداد الثاني و لا تكون هي خيراً بالقياس الى ذاته، مع الاستعداد الأوّل .

و العجب أن الفاضل الشارح، ذهب في هذا الموضوع بعد ان صرح الشيخ بأن الخير هو كمال مقيد بقيد ما، الى ان كلام الشيخ مشعرٌ بأن الخير و كمال واحد و حينئذٍ يكون ذكر أحدهما مغنياً عن الآخر .

قوله: «وكلّ لذة» الى آخره، لمّا فرغ عن تلخيص معنى اللذة، ذكر حاصل هذا البحث و هو أن اللذة متعلّقة بشيئين؛ أحدهما وجود كمال خيريّ، والثاني ادراك له من حيث هو كذلك، فإن المطلوب في هذه النمط، مبنئ عليه.

* وهم و تنبيه *

«و لعلّ ظاناً^(١) يظنّ أنّ من الكمالات و الخيرات، ما لا يلتذّ به اللذة التي تناسب

١ - قوله: «و لعلّ ظاناً»، نقض على الحدّ المذكور و تقريره: أنّه لو كان اللذة ادراك الملائم الخير، فكلّما كان الملائمة و خيرية، يجب أن يكون الالتذاذ به اكثر و ليس كذلك، لأنّ الصّحة اقوى ملائمة للنفس من الاشياء الحلوة، مع أنّ الالتذاذ بها اكثر. و الجواب: أنّا لا نسلم أنّ الالتذاذ بالصّحة، ليس فوق الالتذاذ بالحلوة، فإنّ من لاحظ صحّته وجد لذة عظيمة، و بعد التسليم و المسامحة، فالشرط في اللذة حصول اللذيذ و الشّعور به و مهما ضعف الشّعور، تضعف اللذة.

فعدم كمال الالتذاذ بالصّحة لضعف الشّعور بها، اذ المحسوسات اذا استمرت، لم يشعر بها كمال الشّعور، فلهذا لا يلتذّ كمال الالتذاذ، هذا هو المطابق لمتن الكتاب.

و أما الشارحان، فقد وجها النقض بعدم التذاذ النفس بالصّحة، و جوابه بنفي ادراك الصّحة بسبب

مبلغه، مثل الصَّحَّة والسَّلامة، فلا يلتذُّ بهما ما يلتذُّ بالحلو وغيره.
 فجوابه بعد المسامحة والتَّسليم، أنَّ الشَّرط كان حصولاً وشعوراً جميعاً، ولعلَّ
 المحسوسات إذا استقرَّت، لم يشعر بها^(١)، على أنَّ المريض والوصب يجد عند الثَّوب
 إلى الحالة الطَّبيعيَّة مغافضة غيرُ خفى التَّدرُّج لذَّة عظيمة.»
 الوصب: المرُض الطَّويل، يقال: وصب الشيء، أى دام، قوله تعالى: وله الدين، و
 الثَّوب: الرُّجوع إلى الشيء بعد الذَّهاب عنه، والمُغافضة: الاخذ على غرَّة.
 والغرض من الفصل، إيراد شكٍّ على شرح اللذَّة المذكورة، وهو أنَّ الصَّحَّة والسَّلامة
 كمال وخير، مع أنَّنا لا نلتذُّ بهما.
 وإيرادُ الجواب عنه، بعد التَّسليم على سبيل المسامحة وهو أنَّ الإدراك الَّذي هو
 شرط في اللذَّة، ليس هناك بحاصل، فإنَّ استمرار المحسوسات، تذهل النَّفس عن
 احساسها والتَّنبيه على أنَّهما مع التَّجدد المُقتضى للإدراك، لزيدان جدًّا.

• تنبيه •

«واللَّذِي قد يصلُّ، فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلاً عن لا يشتهي اشتهاً
 شائِقاً، وليس ذلك طاعناً فيما سلف، لأنَّه ليس خيراً في تلك الحال، إذ ليس يشعرُ
 بالحسِّ من حيث هو خير.»
اقول: كما أنَّ الفصل الأوَّل كان مشتملاً على الجواب عن النَّقص الوارد على شرح

استمرارها ولا يكادُ ينطبق على المتن.

و تقريرُ سؤال الثَّاني، أنَّ بعض المرضى، قد يكره الحلو مع أنَّ الحلو كمال وخير، فهيَّها إدراك
 الكمال والخير يتحقَّق ولا لذَّة.

والجواب: أنَّنا لا نُسلم أنَّ الحلو في هذه الحال، كمال وخير له. م.

١ - قال العلامة الجعفري في تعليقه على الاشارات: اقول: أنَّ تقيُّدُ بالمحسوسات، لعلَّة عالية
 لا تخفى على المتأمل وهي أنَّ اللذائذ العقلانية، لما أنَّها تحتاج إلى عمليَّة غير طَّبيعيَّة للحصول
 إلى الكمال العقلي، لذلك فإنَّ كذلَّ ظاهرة تسبَّب اللذَّة العقلية، فإنَّها جديدة قد رغب إليها
 النَّفس وحصلت إليها بعملٍ عقلائي لذلك، تكون اللذَّة فعليَّة متجدِّدة.

اللذة بسبب اغفال احد الامرین اللذین يتعلّق بهما اللذة و هو الادراك، فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه، بسبب اغفال الامر الآخر و هو حصول الكمال و الخير، بالقياس الى الملتذّ.

و لما لم يكن هذا النقض مذهباً اليه بوجه، فإنّ الجمهور لا ينكرون لذّة الحلو، بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتتاً على «وهم و تنبيه»، بخلاف الاول.

• تنبيه •

«اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه، اذا لطف لفهمه، زدنا فقلنا: انّ اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا و لا شاغل و لا مضادّ للمدرك، فانه اذا لم يكن سالماً فارغاً، امكن ان لا يشعر بالشرط، اما غير السالم، فمثل عليل المعدة، اذا عاف الحلو، و اما غير الفارغ، فمثل الممتلىء جدّ يعاف الطعام اللذيذ، و كلّ واحدٍ منهما، اذا زال مانعه، عادت لذّته و شهوته و تأذّى بتأخّر ما هو الآن يكرهه.»

عاف الطعام، اي كرهه.

و الغرض من هذا الفصل، انّ الشرح المذكور، للذة يمكن ان يزداد فيه قيد، فلا ترد النقوض المذكورة عليه معه و هو ان يقال: و لا شاغل و لا مضادّ للمدرك، اي يكون المدرك فارغاً عن الشاغل سالماً عن المضادّ. و الشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام، و المضادّ كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة، و الباقي ظاهر.

• تنبيه •

«و كذلك قد يحضر السبب المؤلم و تكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى، او معوقّة كما في الخدر، فلا يتألم به، فاذا انتعشت القوة او زال العائق، عظم الالم.»

يريد ان يُنبّه على حال الالم ايضاً، فذكر انّ اللذة، كما لا تحصل مع وجود الملتذّ عند عدم الادراك به، فالالم ايضاً لا يحصل مع وجود المؤلم، عند عدم الادراك به، و هو ظاهر.

* تنبيه *

«أنه قد يصح اثبات لذة ما يقيناً»^(١) ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقاً، جاز ان

١ - قوله: «أنه قد يصح اثبات لذة ما يقيناً»، اعلم ان المطلوب بالذات من هذا النمط، اثبات اللذة العقلية و كانه عنها بـ«البهجة و السعادة» التى عنوان النمط بهما، فنفي اولاً، قول من حصر اللذات بالحسية الظاهرية، ثم عرف ماهية «اللذة» و «الالم» و من البين أن حسن الترتيب، يستدعى تقديم التعريف على البحث الاول، و ثانياً اراد ان يشرع فى المقصود بالذات و هو اثبات اللذة العقلية.

ولما كان بعض الاوهام ربما سبق اليه، ان لذة عقلية، لو وجدت، وجب ان يكون شوق لنا الى تحصيلها، او الماً عقلياً لو كان وقع منا احتراز بالغ عنه و ليس كذلك، نبه اولاً فى هذا الفصل على اماطة هذا الوهم، فانه ربما يجرم بوجود «لذة» او «الم» و لا يحمل رغبة او رهبة لعدم الذوق و الوجدان كالعينين، قد يعلم من طريق السماع ان فى الجماع لذة و لا يميل اليه و صاحب الحمية، اذا لم يعرضه آفات الاسقام، فربما لم يتحرز عن المتناولات الرديئة، فكذلك هيها لم يلزم من عدم التبل حصول اللذات العقلية، او عن الالام العقلية القدح فى وجودها.

ثم نبه فى الفصل الآخر على المطلوب و حاصله ان يقال: كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية كمالاً اذا حصل، صارت ملتزمة به لما تقرّر ان اللذة هى ادراك الكمال و حصوله، فكذلك الجواهر العاقل كمال و هو ان يكون عالماً بالاشياء، فاذا حصلت اللذة لا محالة.

و اما قوله: و لو وقع مثل ذلك، لا عن سبب خارج، فهو كما فى النوم، فانه ربما يتكيف الذائقة بكيفية الحلوة، مأخوذة من الصور المخزونة فى الخيال، فلا مادة هناك، فلذا قد يجنب فى المنام من رأى امرأة باشرها، ثم بين ان اللذة العقلية اشرف و اكمل من الحيوانية، فان مدركات العقل، اشرف من مدركات الحس و الادراكات العقلية، اقوى من الادراكات الحسية.

اما الاول، فلانه ليس مدركات الحس الا كصفات مخصوصة، كالالوان و الطعوم و الروائح و الحرارة و البرودة و امثالها، و مدركات العقل، هو ذات البارى - تعالى - و صفاته و الجواهر العقلية و الاجرام السماوية و غيرها، و من البين ان لا نسبة لاحدهما من الشرف الى الاخر. و اما الثانى، فلوجهين: احدهما، ان الادراك العقلى، واصل الى كنه الشئ، حتى تميز بين الماهية و اجزائها و اعراضها، ثم تميز بين الجنس و الفصل و جنس الجنس و جنس الفصل و

لا نجد اليها شوقاً، وكذلك قد يصحُّ ثبوت اذنى ما يقيناً ولكن اذ لم يقع المعنى الذى يسمّى بـ«المقاساة»، كان فى الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز، مثال الاول، حال العَيْن خلقه عند لذّة الجماع، و مثال الثانى، حال من لم يقاس و صب الاسقام عن الحميّة». يريدُ بيان أنّ العلم بوجود اللذة - وان كان يقيناً - فهو لا يوجبُ الشّوق اليها ايجاب الاحساس بها، و العلم لوجود الالم - وان كان يقينياً - فهو ايضاً لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به، و ذلك لانّ معرفة المحسوسات بحدودها العقلية، لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها، و العلم بما من شأنه ان يشاهد، لا يبلغ درجة المشاهدة، و لذلك قيل: ليس الخبرُ كالمعاينة، و جعل مرتبة «علم اليقين»، دون مرتبة «عين اليقين». و لذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهيّة اللذة و الالم، على ذكر الادراك دون الثّيل على ما مرّ.

و اهل المشاهدة، يسمّون نيل اللذة العقيلة ذوقاً، و تقابلها المقاساة، و الشيخ استعمل لفظ الذّوق ههنا فى جميع اللذات و لم يعبر عنه بنيل اللذة و الاحساس باللذة، لانّ ذلك يقتضى تكراراً فى المعنى، فانّ معنى الادراك و الثّيل و ما يجرى مجراهما، داخلٌ فى مفهوم اللذة كما مرّ.

* تنبيه *

«كُلّ مستلذّ به، فهو سببُ كمالٍ يحصلُ للمدرك و هو بالقياس اليه خيرٌ، ثم لا شكّ فى أنّ الكمالات و ادراكاتها متفاوتة، فكمال الشّهوة - مثلاً - اين يتكيّف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادّتها و لو وقع مثل ذلك، لا عن سببٍ خارجٍ كانت اللذة

فصل الفصل و فصل الجنس، بالغة ما بلغت، و تميّز بين الخارجى اللازم و المُفارق، و بين اللازم بوسط و بغير وسط، و اما الادراك الحسى، فلا يصل إلّا الى الظاهر المحسوس، فيكون الادراك العقلى، اقوى من الادراك الحسى.

و ثانيهما، أنّ الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية، و اذا ثبت ان الادراكات العقلية، اقوى من الحسية، و أنّ مدركات العقل، اشرف من مدركات الحسى، ثبت أنّ اللذة العقلية، اكمل من اللذة الحسية، م.

قائمة، وكذلك الملموس والمشوم ونحوهما.

وكمال القوة الغضبية، ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او يكفى شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه، وكمال الوهم، التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكر، وعلى هذا حال سائر القوى، وكمال الجوهر العاقل، ان يتمثل فيه جليلة الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه بيهانه الذى يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله، على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مبتدئاً فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية، ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات، فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل، وما سلف، فهو الكمال الحيوانى والادراك العقلى خالص، الى الكنه عن الشوب، والحسى شوب كله، وعدد تفاصيل العقلى، لا يكاد يتناهى، والحسية محصورة فى قلة، و ان كثرت، فبالاشد والاضعف.

ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة، نسبة المدرك الى المدرك، والادراك الى الادراك، فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية، نسبة جليلة الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذا نسبة الادراكين.»

يريد اثبات اللذة العقلية وبيان انها اكمل من الحسية، وهذان البحثان، هما عمدة مطالب هذا النمط، وتقريهما ان يقال: لما كان اللذة ادراك كمال خيرى، يحصل لمدرك ما كان كل مستلذ به، اى كل ما يعد لذيداً، فهو سبب كمال يحصل لمدرك ما، وذلك الكمال، يكون خيراً بالقياس الى ذلك المدرك، ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء.

فمنها ما يتعلّق القوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة، سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية، هى شىء حلّو، او كانت حادثة فى العضو، لا عن سبب خارج، فان كليهما فى افادة اللذة متساويان، ولذلك يلتذّ النائم، حالة الاحتلام التذاه بالوقوع حالة اليقظة وكذلك فى سائر الحواس الظاهرة.

ومنها ما يتعلّق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هى تصوّر اذى حلّ بمغضوب عليه.

ومنها ما يتعلّق بالقوى الباطنية كتكيف الوهم بصورة شىء يرجوه او بصورة شىء يتذكر فيذكره وكذلك فى سائرهما، وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات

حيوانية متفاوتة تتبعها لذات بحسبهما.

و للجوهر العاقل ايضاً كمالٌ و هو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول، بقدر ما يستطيعه، فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه، غير ممكن لغيره، ثم ما يتعقله من صور معلولاته المرتبة، اعني الوجود كله تمثلاً يقيناً خالياً عن شوائب الظنون والاهوام على وجه لا يكون بين ذات العقل وبين ما تمثل فيه، تمايز، بل يصير عقلاً مستفاداً على الاطلاق، و لا شك في ان هذا الكمال، خير بالقياس اليه و انه مدرك لهذا الكمال و لحصول هذا الكمال له، فاذن هو ملتدٌ بذلك، وهذه هي اللذة العقلية.

ثم اذا قايسنا بين اللذتين، اعني العقلية و الحيوانية، من حيث الكمية و من حيث الكيفية، وجدنا العقلية اقوى كيفية و اكثر كميةً.

اما الاول، فلان العقل، يصل الى كنه المعقول، فيعقل حقيقته المكتفة بعوارضها كما هي، و الحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره، فاذن الادراك العقلي، خالص الى الكنه عن الشوب، و الحس شوب كله.

و اما الثاني، فلان عدد تفاصيل المعقولات، لا يكاد يستاهي و ذلك لان اجناس الموجودات و انواعها، غير متناهية و كذلك المناسبات الواقعة بينها، و المدركات بالحواس محصوره في اجناس قليلة و ان تكثر، فانما تكثر بالاشد و الاضعف، كالحلاوتين المختلفتين، فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر و ادراكاتها اتم، كانت اللذة التابعة لهما اشد، لان نسبة اللذة الى اللذة، كنسبة الكمال الى الكمال و الادراك الى الادراك، فاذن اللذة العقلية اشد و اتم من الحسية، بل لا نسبة الى هذه.

و الفاضل الشارح، اسند قوله: «نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك و الادراك الى الادراك»، الى الخطابه، و ليس كما قال، فان المحدود و الحد، يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة و الضعف، كالسواد الذي يحد، بانه لون قابض للبصر، ثم كان بعض الالوان اقبح البصر من بعض، موجب ان يكون بعض ما هو سواد، اشد من بعض، و هذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طونيكا من «المنطق»، و قد ذكر هناك انه موضع علمي.

وقال أيضاً: أنا نجدُ عند الأكل^(١) والشرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذة ولا ندري أهي ادراك ملائم، أم ليس؟ وانتم ما اقمتم عليه برهاناً، بل ذكرتمُ أنا نغنى باللذة ادراك الملائم، ثم ذكرتم: أن العاقل، يدركُ الملائم، فهو ملتذُّ به وهذا البحث لا يستقيمُ بالعناية والتفسير، لأنَّه ليس بلغوي، فعليكم ان تُقيموا البرهان على أنَّ حالة العاقل، هي تلك الحالة بعينها، حتَّى يصحَّ لكم الحكم بوجود لذة عقلية.

ثم قال: ومما يبطل قولكم، أنَّ النفس قبل الموت عاملةٌ بهذه المعلومات مع أنَّها لا تجد

١. قوله: «أنا نجد عند الأكل»، تقريره: أنا لا نُسَلِّم أنَّ الجوهر العاقل، لو ادرك الأشياء على ما هي عليه، كان تلتذُّ به.

- قولهم: لأنَّ ادراك الأشياء، على ما هي عليه، ملائمٌ له وكمالٌ واللذة هي ادراك الكمال.

- قلنا: امثالُ هذه المباحث، لا يستقيمُ بالعناية والتفسير، فأنَّا نجدُ عند الأكل والشرب والوقاع، حالةً مخصوصةً، هي اللذة وتميزاً بينها وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب والخوف، و نعلمُ أيضاً أنَّ القوَّة الذَّاتقة واللامسة، قد ادركت من المطعوم والمشروب والمنكوح، كيفية ملائمة، لكن لا ندري أنَّ تلك الحالة المخصوصة، هي نفس هذا الادراك او غيره، ولا يظهر ذلك إلا ببرهان، ثمَّ انَّ هيهنا ما يدلُّ على أنَّ اللذة، لا يجوزُ ان يكون نفس الادراك، فإنَّ النفس، قد يكون عاملة قبل الموت بهذه المعلومات ولا تلتذُّ بها.

- فان قلت: ربما يمنع استغراق النفس في تأثير البدن عن حصول اللذة.

- فنقول: لما كان الادراك، نفس اللذة، فلو حصل الادراك وكان هناك شيءٌ مانعٌ عن حصول اللذة، لزم ان يكون مانعاً عن حصول الشيء، بعد حصوله وان غُنيتم ان اللذة مُغايرةٌ للادراك، فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة، لجواز أنَّ تكون النفس مستعدةً للذة وان كانت قابلةً للادراك.

والجوابُ عن الاول، أنَّنا لما استسقرينا احوالنا، وجدنا عند ادراك كُلِّ ملائم ونيله حالة مخصوصة، يعبرُ عنها باللذة، فنحنُ نعلمُ بالضرورة، أنَّ كُلَّ ما حصل لنا ادراك الملائم ونيله، يحصل لنا اللذة، سواء كانت نفس ذلك الادراك ونيله، او حالةٌ أخرى لازمة لهما وهذا كافٍ في اثبات الحالة المخصوصة للعقل، ولا يضرُّ المناقشة في العبارة.

وعن الثاني، أنَّ النفس اذا ادركت المعقولات وناالتها من حيث هي كمال، وجب التذاذها بها وانتفاء الالتذاذ، بسبب فقدان قيدٍ من هذه القيود، م.

اللذة العظيمة التي تصفونها، فلو كانت الادراكات، نفس اللذات، لكانت ملتدة، كما كانت مدركة، والقول بأن الاشتغال بتدبير البدن، مانع عن حصول اللذة، قول يكون الشيء مانعاً عن حصول شيء عند حصوله.

و الجواب أنهم لم يقولوا: أنا نعى باللذة كذا وكذا، بل لما وجودوا الحالة المدركة عند الاكل، غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع، اسم اللذة على جميعها، حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها، ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها، فوجوده حاصل في كل صورة توصف باللذة، وغير حاصل في كل صورة، لا توصف بها، فعلموا أنه المراد من مفهوم اسم اللذة، ثم لما وجودوا ذلك الامر حاصل للعقل، حكموا بوجوده للعقل، فان ناقض مناقش في اطلاق الاسم، فلا مضايقة معه، بعد ظهور المعنى.

و عن الثاني، أنهم لم يقولوا: ان اللذة ادرك فقط، بل قالوا: انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة، لا يكون مستجعاً لتلك الشرائط مثلاً، لا يكون عالماً بأن حصول هذ العلوم، خير له، او لا يكون عالماً بها، من جهة ما هي خير له.

ثم انه ان استجمع الشرائط، فلا نسلم أنه يكون علوم اللذة، فانا نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة، يبتهجون بها اشد ابتهاج، ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها، فضلاً عن لذة مطعم ما، او منكح ما.

* تنبيه *

«الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعلاقته، ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده، فاعلم ان ذلك منك، لا منه، وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه.»

يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال: كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعه للذاتها و تتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها، كالباصرة، فانه تشتاق الى النور و تتألم من الظلمة، فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية، فما بالها لا تشتاق الى حصولها و لا تتألم بحصول الجهل المضاد لها؟

فذكر في حله، ان سبب فقدان الاشتياق و عدم التألم بالجهل، راجع اليها، لا الى المعقولات، [سبب الفقدان] موجود فينا، غير متعلق بها [اي المعقولات] و احال بيانه الى

ما سبق و هو أنّ اشتغال النفس بالمحسوسات، يمنعها عن الالتفات الى المعقولات، و ما لم تقبل عليها، لم تجد ذوقاً منها، فلم يحصل لها شوق اليها، و اما اضدادها، فلما كانت مستمرة الوجود، غير متجددة و كانت النفس مشغولة بغيرها، لم تكن مدركة لها، فلم تكم متألمة بها.

• تنبيه •

«و اعلم أنّ هذه الشواغل التي هي كما علمت^(١) من أنّها انفعالات و هيئات تلحق النفس بمجاورة البدن، ان تمكنت عند المفارقة، كنت بعدها، كما كنت قبلها، لكنها تكون كالآلام متمكنة كان عنها شغل، فوقع اليها فراغ، فادركت من حيث هي مُنافية و ذلك الالم المقابل، لمثل تلك اللذة الموصوفة و هو الم النار الروحانية، فوق الم النار الجسمانية.»

يُريدُ أن يُنبّه على بقاء الامور المُضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت، و على حصول التألم بها حينئذٍ لحصول سببه، و على أنّ تلك الآلام، اشدّ من الآلام البدنية و الفاظه ظاهره.

• تنبيه •

«ثمّ اعلم أنّ ما كان من رذيلة النفس من نقصان الاستعداد للكمال الذي يُرجى بعد المفارقة، فهو غير مجبور، و ما كان سبب غواشي غريبة، فيزول و لا يدوم بها التعذب.»

يريدُ بيان مراتب الاشقياء، و تقدّم لذلك مُقدّمة و هي ان تقول: فوات كمالات النفس

١. قوله: «و اعلم أنّ هذه الشواغل التي هي كما علمت»، بعد اثبات اللذة العقلية، اراد اثبات الآلام العقلية، و ذلك لأنّ النفس بسبب تعلّقها بالبدن و انتقالها بالجزئيات، اذا تمكّنت فيها هيئات و رديئة مُنافية لكمالاتها، فما دامت متعلّقة بالبدن، كان لها عنها شغل، فاذا فارقت البدن، فرغت اليهما و نالتها منافية لكمالاتها، فحصل لها الآلام، اذا الالم ليس الادراك المنافي للكمال و نيله، و كما أنّ اللذات العلقية اقوى من اللذات الحسية، كان الآلام العقلية اقوى من الآلام الحسية، م.

تكون لا محالة لعدم استعدادها^(١) و عدم استعدادها يكون اما لامرٍ عدمي كنفصان غريزة العقل، او وجودي، كوجود الامور المضادة للكمالات فيها، و هي راسخ، او غير راسخ، فهو اقسام ثلاثة^(٢) تشترك في كونها رذائل، و هي اسباب النقصان، و كلّ واحد منها، يكون اما بحسب القوة النظرية، و اما بحسب القوة العملية، فتصير ستة.

فالذى يكون بسبب نقصان الغريزة، بحسب القوتين [النظرية والعملية]

معاً، فهو غير مجبور بعد الموت، و لا يكون سببها تعذب و هو الذى ذكره الشيخ. و الذى يكون بحسب القوة النظرية و يكون راسخاً، فهو ايضاً غير مجبور، لكن يدوم به التعذب، لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذى صار صورة للنفس، غير مفارقة عنه، و الشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحاً فى هذا الفصل، لكنه ايضاً داخل بوجه تحت النقصان الذى حكم الشيخ عليه بأنه [غير] مجبور.

و الثلاثة الباقية، اعنى النظرية الغير الراسخ كاعتقادات العوام و المقلدة و العلمية الراسخة و غير الراسخة كالاخلاق و ملكات الرديئة المستحكمة و غير المستحكمة، فى التى تكون بسبب غواش غريبة، و جميعها يزول بعد الموت، اما لعدم رسوخها، و اما

١. قوله: «لعدم استعدادها»، فانها لو كانت مستعدة للكمالات، فاضت عليها، و من الظاهر ان المراد به، الاستعداد التام بوجوه الشرايط و عدم الموانع، و الالم يستلزم الاضافة و لو ترك هذه المقدمة، لم يحتج الى هذه العناية و كان التقسيم اظهر، فيقال: فوات كمال النفس، لامر عدمي او لامر وجودي، و انما مثل العدمي، بنقصان الغريزة و الوجودي بالامر المضاد، لعدم انحصارهما فيهما، فان من العدمي، عدم الاشتغال بالمعلوم مع الاستعداد لها من المهملين، و من الوجودي ايضاً الاشتغال بما ليس بمضاد من اكتساب المعاش و غيره فى المعرضين على ما يأتى فى الفصل الآتى، و معنى كونه غير مجبور، ان النقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال.

و فهم الامام من كلام الشيخ ههنا، ان النقصان بحسب القوة النظرية، غير مجبور، و النقصان بالحسب القوة العملية مجبور، ثم طالب الفرق. و اشار الشارح بذكر ذلك التقسيم و احكام الاقسام الى شيئين: احدهما القدح فى القاعدتين، اما فى الاولى فلان النقصان فى القوة النظرية اذا كان لوجود امرٍ غير راسخ، مجبور لعدم رسوخه، و اما فى الثانية فلان النقصان فى القوة العملية بحسب هيئة مُستفادَة من الافعال، فيزول بزوالها، بخلاف النقصان فى القوة الغريزية، م.

٢. نقصان العقل و الامور المضادة: الراسخة و غير الراسخة، تعليقة العلامة الجعفرى.

لكونها هيئة مستفادة من الافعال والامزجة، فتزول يزوالها، لكنها تختلف في شدة الرذائة و ضعفها و في سرعة الزوال و بطنه، و يختلف التعذب بها بعد الموت في الكمّ والكيف بحسب الاختلافين.

• تنبيه •

«و اعلم انّ رذيلة النقصان^(١)، انّما تتأذى بها النفس الشّيمة الى الكمال، و ذلك الشّوق، تابع لتبّه يفيدّه الاكتساب. و البله بجنبة^(٢) من هذا العذاب، و انّما هو للجاحدين و المهملين و المعرضين عمّا المع به اليهم من الحقّ، فبالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء.»

يريد انّ يميّز في هذا الفصل بين النّاقصين المتعذّبين بنقصانهم، سواء دام تعذّبه به او لم يدم، و بين النّاقصين الذين لا يتعذّبون بنقصانهم.

١. قوله: «و اعلم انّ رذيلة النقصان» النفوس اما ان تدرك ان لها لذات و كمالات، او لا، فان لم تدرك، فهي النفوس السّاذجة كلبله و المانين و الاطفال، و ان ادركت، انّ لها كمالات، فاما ان تكتسب الكمالات و هم العارفون، او لا، فاما ان تكتسب اضداد الكمالات و هم الجاهدون او لا، فاما ان اشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا، اذ الاشتغال بالامور الفانية صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمال و هم المعرضون، او لا، و هموم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدينا و لا بالآخرة، و لا خفاء في انّ هذا التقسيم بحسب القوّة النّظرية.

و نقول ايضاً: النّفس اما ان يكون كاملة في الوقتين او لا، فان كانت كاملة فيهما، فهم في لذات لا يتاهى و لا ينقطع، و ان كانت ناقصة، فاما في القوّة العملية او العملية، فان كانت ناقصة في القوّة العملية، فان لم يكن لها شوق الى كمالاتها، فهي على حسب من العذاب، و ان كان لها شوق اليها، فان اتّصف باضداد كمال اتّصافها راسخاً فهي بعد الموت في عذاب مؤبّد و آلا فهي على حسب من العذاب بعد الموت ما يبقى الاشتياق الى الكمال، لانّها حينئذٍ تكون مشتاقة الى ما لا تمكّن من تحصيله، و ان كانت ناقصة في القوّة العملية، فقد اكتسب بواسطة الاشتغال لا فانيان اخلاقاً و ملكات رديئة راسخة او غير راسخة، فتعذب بها آلا انّ عذابه ينقطع لانّ تلك الملكات، كان بسبب غواش غريبة زالت فيزول بالتدرّج، م.

فنقول: النفس الساذجة الصّرفة، لا يكون لها شوق الى كمالاتها، لانّها لم تعرفها اصلاً، فان الحكم بانّ للنفس كمالات حقيقية ليس باولئى، والّتى لها شوق اليها فى الّتى عرفت بالاكتساب النظري، انّ لها كمالاتها، ثمّ أنّها ان لم تكتسب الكمال، فلا يخلو امّا ان اكتسبت ما يضادّ الكمال، فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهيّة وان كانت معترفه به من حيث الاتيّة، او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال، ممّا ليس بمضادّ له، فصارت معرضة عنه، او لم تشتغل بشيء من العلوم، لكنّها تكاسلت فى اقتناء الكمال، فصارت مهملة ايّاه، فهولاء اصحاب رذيلة النقصان الّذين يتعذّبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال اليه و هو فطانتهم البتراء، و اسوأهم حالاً، الجاحدون و هم الّذين يتعذّبون دائماً فقط، و امّا اصحاب النفوس الساذجة، فهُم الّذين وسمهم «الشيخ بدالبلة»، و الابله له فى اللغة، هو الّذى غلب عليه سلامة الصّدر و قلّة الاهتمام، يُقال: عيش ابله، اى قليل الغموم، فهولاء لا يتعذّبون، لانّهم غير عارفين بمكالاتهم، غير مشتاقين اليها.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ النفوس ذوات العائقد الباطلة لجازمة بأنّها حقّة اذا فارقت الابدان، فان جازاً [ان] يزول عنها ذلك الجزم، فليجز زوال العقائد الباطلة عنها ايضاً، و حينئذٍ تغيّر [وكان] من اهل السّعادة، و ان لم يجز، فلا يكون لها شعور بنقصاناتها، كما لم يكن قبل الموت، فلا تكون مشتاقة متعذّبة.

والجواب انّ النفوس الكاملة، تتمثّل صور المعقولات فيها، على ما هى عليه، فإنّها انما تلتذّ بمشاهدة ما اكتسبته و وجدان ما ادركته على الوجه الّذى ادركته. فكأنّها كانت ذوات ادراك فقط، فصارت مع ذلك ذوات نيل، و تمّ بذلك التذاذها، و امّا الّتى تمثّلّت اضداد الكمال فيها و اعتقدت أنّها كمال و رجّت الوصول الى ما ادركته، فإنّها لا محالة تفقد بعد الموت مارجته، فتخيّب و تصير متعذّبة به بفقدان ما رجّت الوصول اليه، لا بزوال الجزم عنها.

• تنبيه •

«و العارفون المُتَنَزِّهون، اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكّوا عن الشّواغل خلصوا الى عالم القدس و السّعادة و انتعشوا بالكمال الاعلى و حصلت لهم اللّذة العُليا، و قد عرفتها.»

يريدُ به «العارف»، الكامل بحسب القوة النظرية، و به «المُتنزه»، الكامل بحسب القوة العملية، فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلاقات الجسمانية و اطلاق «الذرن» على الهيئات البدنية، استعارة لطفية، فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام، كما يمنع الذرن، القوب عن الانصباع التام. و انما قال: «خلصوا الى عالم القدس»، لانهم كانوا ذوى علم به، فصاروا ذوى عيان له، فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم، ولكن لا بالكلية، فذهبوا الآن بالكلية و حصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول.

• تنبيه •

«و ليس هذا الالتدادُ مقوداً من كُل وجه و النفس في البدن، بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون و هم في الابدان من هذه اللذة حظاً وافرأ، قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كُل شىء».

هذا اخبارٌ عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت، و تنبيهٌ عليه بالقياس العقلى، و انما يتحققه من هو ميسر له، و الفاظه غنيّة عن الشرح.

• تنبيه •

«و النفوس السليمة التي هي على الفطرة و لم يفظظها مباشرة الأمور الارضية الجاسية اذا سمت ذكراً روحانياً يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه، و اصايها وجد مبرح^(١) مع لذة مفرحة يقضى ذلك بها الى حيرة و دهش، و ذلك للمناسبة و قد جرّب هذا تجريباً شديداً، و ذلك من افضل البواعث، و من كان باعته اياه، لم يقنع الا بتتمة الاستبصار، و من كان باعته طلب الحمد و المنافسة اقنعه ما بلغه الغرض، فهذه حال لذة العارفين».

يريدُ به «النفوس السليمة»، التي هي على الفطرة، النفوس التي لم ينتقش فيها الحق و لم تندس بالعقائد المخالفة للحق، و لم يفظظها، اى لم يغلظها، و الفظ من الرجال، الغليظ و الجاسية، الشديدة الصلبة، يقال: جسات يده - بالهمزة - اى صبلت، و غشيها، اى

غطّاها و وجد مبرّح، اى شديد، يُقال: ضربه ضرباً مبرحاً، اى بشدّة، و يرح به الامر، اى جهده، و المناقسة، الرّغبة فى الشّىء، على وجه المباراة فى الكرم.

و المقصود من هذا الفصل، بيان حال المُستعدّين للكمال، و معنى قوله: «و من كان باعته ايّاه»، اى من كان باعته على طلب الكمال، مناسبة ذاته للكمال: لم يقنع آثا بالوصول التّام اليه، و من كان باعته شيئاً غير ذلك، وقف عند حصول غرضه.

• تنبيه •

«و اما البله، فانه اذا تنزّ هوا، خلص من البدن الى سعادةٍ تليق بهم، و لعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيّلات لهم و لا يتمتع ان يكون ذلك جسماً سماوياً، او ما يشبهه، و لعلّ ذلك يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتّصال المسعد الذى للعارفين».

لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة و المستعدة للكمال و الجاهلة فى المعاد، اراد ان يبيّن احوال النفوس الخالية عن الكمال و عمّا يضادّه و هى نفوس «البله» فى هذا الفصل.

واعلم، انّ من القُدماء من زعم أنّها تفنى، لانّ النفس انّما تبقى بالصّور المُرسمة فيها، فالخالية عنا معطلّه، و لا معطلّ فى الوجود، و لكنّ الدّلائل الدّالة على بقاء النفوس النّاطقة، تقتضى نقض هذا المذهب.

ثمّ القائلون ببقائها قالوا: أنّها تبقى غير متأدّية لخلوّها عن اسباب التّأذى و الخلاص فوق الشّقاء، فاذن هى فى سعة من رحمة الله - تعالى - و يوافق هذا المذهب، ما ورد فى الخبر، و هو قوله ﷺ: اكثر اهل الجنة البله، ثمّ أنّها لا يجوز ان تكون معطلّة عن الادراك و كانت ممّا لا يدرك آلا بالآت جسمانية، فذهب بعضهم الى أنّها تتعلّق باجسام آخر و لا تخلو امّا ان لا تصير مبادئ صورة لها - وهذا ما ذكره الشيخ و مال اليه - او تصير، فتكون نفوساً لها و هذا هو القول بالتّناسخ الذى سييسطه الشيخ.

اما المذهب الاوّل، فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب «المبدأ و المعاد»، و ذكر انّ بعض اهل العلم ممّن لا يجازف فيما يقول - و اظنّه يريد الفارابى - قال قولاً ممكناً، و هو انّ هولاء اذا فارقوا البدن و هم بدنيّون، لا يعرفون غير البدنيّات، و ليس لهم تعلق بما هو

اعلى من الابدان، فيشغلهم التّعقّل بها عن الاشياء البدنيّة، امكن ان يعلّقهم تشوّقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان يتعلّق بها الانفس، لأنّها طالبة بالطّبع، وهذه مهية و هذه الابدان، ليست بابدان انسانية او حيوانية، لأنّها لا تتعلّق بها إلّا ما يكون نفساً لها، فيجوز ان تكون اجراماً سماوية، لان تصير هذه الانفس، انفاً لتلك الاجرام او مدبّرة لها، فإنّ هذا لا يمكن، بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التّخيّل، ثمّ تتخيّل الصّورة التي كانت متعلّقة عنده وفي وهمه، فان كان اعتقاده في نفسه و افعاله الخير، شاهدت الخيرات الأخرى على حسب ما تخيّلها و إلّا فشاهدت العقاب، كذلك قال و يجوز ان يكون هذه الجرم، متولّداً من الهواء و الادخنة و لا يكون مُقارناً لمزاج الجوهر المُسمّى «روحاً»، الذي لا يشكّ الطّبيعيّون انّ تعلّق النفس به، لا بالابدان.

فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور، و لو لا مخافة التّطويل، لاوردته بعبارة و الشّيخ جوّز بعد ذلك ان يقضى التّعقّل المذكور بهم، الى الاستعداد للاتّصال المسعد الذي للعارفين، و لى في اكثر هذه المواضع نظراً.

قوله : «فاما التّناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه، فمستحيل و إلّا لاقتضى كلّ مزاج نفساً تفيضُ اليه و قارنتها النفس المُستنسخة، فكان لحيوان واحد، نفسان! ثمّ ليس يجب ان يتّصل كلّ فناء بكون، و لان يكون عدد الكائنات من الاجسام، عدد ما يُفارقها من النفوس مُفارقة يستحقّ بدأً واحداً، فيتّصل به، او يتدافع عنه متمانعة، ثمّ ابسط هذه و استعن بما تجده في مواضع آخر لنا.»

و هذه هو المذهب الثانى، و قد اورد على ابطاله حجّتين: احديهما ان يُقال: لمّا بُت انّ تهيو الابدان، يوجبُ افاضة وجود النفوس من العلل المُفارقة، بُت انّ كلّ مزاج بدنى يحدث، فأنما يحدث مع نفس ذلك البدن، فاذا فرضنا انّ نفساً تناسختها ابدان، كان للبدن المُستنسخ نفسان؛ احديهما، المُستنسخة و الثّانية، الحادثة معه، فكان حينئذٍ لحيوان واحد نفسان، و هذا محال، لانّ النفس هي التي تدبّر البدن و تتصرّف فيه، و كلّ حيوان يشعر بشيء واحد، يدبر بدنه و يتصرّف فيه، و ان كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها، و لا هي بذاتها و لا تتصرّف في البدن، فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن، فلا تكون نفساً له، هذ خلف.

و الحجة الثانية $\text{ان يُقال: النفس المُستسخ}$ اما ان تتصل بالبدن الثاني، حال فساد

چ قوله: «الحجة الثانية» قرر الامام هذه الحجة بان النفس لو صح عليها التناسخ، فاما ان يتعلق ببدن آخر كما فارق، او تبقى خالية عن التعلق زماناً، ثم تتعلق ببدن آخر، و على الاول يلزم محالان: احدهما، أنه مهما فسد بدن، يجب ان يحدث بدن آخر، و الآخر أنه اذا فارق نفوس كثيرة، يجب ان يوود ابدان على عدد النفوس و ألا تتعلق ببدن واحد، اكثر من نفس واحدة و القسم الثاني باطل لأنها حينئذ يكون معطلة و لا معطل في الطبيعه.

و هذا التقرير فيه زيادة و نقصان، اما الزيادة في فرض خلو النفس من التعلق بالبدن و لا اثر منها في الكتاب، فلا حاجة اليه، لان اثبات التناسخ مبنئ على امتناع التعطيل كما مر، و اما النقصان فلان قوله: و لا ان يكون عدة نفوس مُفارقة تستحقّ بدنأً واحداً، فتتصل به و تدافع عنه، فيقتضى ان يكون قسماً من الاقسام المفروضة في الدليل و ليس في هذا التقرير منه اثر، فلهذا زاد الشارح الاقسام في تقرير الحجة، و انما ترك بيان استحالة القسم الثاني و هو ان يكون اتصال النفس بالبدن الثاني، قبل فساد الاول و ظهوره ممّا يذكر في الاقسام الآخر، فمن البين أنه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدين و هو محال.

و قوله: و يعود المحالات المذكورة، اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في اقسامه الثلاثة، لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض، احدها على قوله: و على تقدير الثاني يكون النفوس المُجمعة على واحد، اما مُتشابهة، فان اجتماع النفوس على بدن واحد، ان لم تستلزم اتصالها و لم يتم الخلف، لأنه لم يفرضها حينئذ متصلة، فان استلزامها فالتريد الى التشابه في الاستحقاق و الاختلاف ثم الى اتصالها و تدافعها مستقيم غاية الاستقباح.

و ثانياً على قوله: او يحدث للبعض الآخر، نفوس آخر و يلزم منه محالان، فان عدم الاولوية ممنوع لجواز ان لا يعتمد بعض الابدان ألا لبعض النفوس و ألا لم يجز ان يتعلق نفس ببدن اصلاً، لعدم الاولوية.

و ثالثاً، على قوله: و اما ان اتصلت النفس المُفارقة بعد المفارقة، فانه زيادة لا حاجة اليها كما في تقرير الامام. و التقرير المنطوق على المتن، كمال الانطباق ان يقال: لو تعلقت النفوس بابدان على سبيل التناسخ، فاما يجوز ان يستحق نفوس متعددة بدنأً واحداً، أول لا يجوز بل يستحق كل نفس بدنأً على حده، فان استحق كل نفس بدنأً، ليلزم ان يكون بازاء فساد كل بدن، كون بدن آخر، و ان يكون الكائنة النفوس المفارقة و ليس كذلك، لأنه و ربما يموت الوف في قوم واحد بقتل، او وباء او غير ذلك و يعلم بالضرورة أنه لم يحدث من الابدان الوف، و ان جاز ان يستحق

البدن الاول، او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان.

فان اتصل به في تلك الحالة، فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة، او يكون قد حدث قبله، وان كان قد حدث في تلك الحالة، فاما ان يكون عدد النفوس المُفارقة، وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات مُتساوية، او يكون عدد النفوس اكثر، او يكون اقل.

و على التقدير الاول، يجب ان يتصل كل فناء بدن، بكون بدنٍ آخر، ووجب ايضاً ان يكون عدد الكائنات من الابدان، عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلاً عن ان يكونا واجبيين.

و على التقدير الثاني، يكون النفوس المُجتمعة على بدنٍ واحد، اما مُتشابهة في استحقاق الاتصال به، او مختلفة، و الاول يقتضي اما الاتصال الكلّ به، فيكون لبدنٍ واحد، نفوس كثيرة وقد مرّ بطلانه، واما ان تتدافع وتمانع، فيبقى الكلّ غير مُتصلة ببدن، بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها مُتصلة، هذا خلفُ والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض، غير مُتصلة و يعود الخلف.

و على التقدير الثالث، لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة، بابدان اكثر من واحد، حتّى يكن حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال، او يبقى بعض الابدان المُستعدة للنفس، بلا نفس، وهو ايضاً محال، او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان و يحدث للبعض الآخر نفوس آخر، و يلزم منه محالان؛ احدهما، اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض، من غير اولوية والثاني، حدوث النفس لبعض الابدان المُتسحّقة دون بعض، من غير اولوية.

وان اتصلت النفس المُفارقة ببدن، قد حدث قبل حالة المُفارقة، فذلك البدن لا يلخو اما ان يكون ذا نفس أخرى، او لا يكون و يلزم على الاول اتصال نفسيين ببدنٍ واحد، و على الثاني وجود بدن مستعدّ للنفس معطل عنها.

و اما ان اتصلت النفس المُفارقة بعد المُفارقة بزمان، فجاوز كونه معطلاً في زمانٍ

النفوس بدنًا واحدًا، فانه ان تتعلق به، فليزم ان يكون لبدنٍ واحد، نفوس و انه محال، او تدافع فلا يتعلق به، فلا تناسخ، وقد فرضناه، هذه خلف، م.

يقتضى جواز ذلك فى سائر الازمنة ولا نحتاج الى القول بالتناسخ، وايضاً لا يخلو اما ان يكون اتصالها بيدن موقوفاً على حدوث مزاج مستعداً، او لم يك، و يلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج، و تعود المحالات المذكورة، و على الثانى، ان يتخصّص اتصاله بزمان دون زمان، مع تساوى الازمنة بالنسبة اليه و هو محال و ههنا قد تمّت الحجة الثانية.

و الشيخ قد اشار الى هذه الاقسام، بقوله: «ثم ايسط هذا»، يعنى البرهان الثانى، و الى الاصول المقتضية فلفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله: «و استعن بما تجده فى مواضع آخر لنا».

• اشارة •

«اجلّ مبتهج بشىء هو الاول بذاته، لانه اشدّ الاشياء ادراكاً لاشدّ الاشياء كمالاً الذى هو برىء عن طبيعة الامكان و العدم، و هما منبععا الشرّ، و لا شاغل له عنه، و «العشق» الحقيقى، هو الابتهاج بتصور حضرت ذات ما، و «الشوق» هو الحركة الى تتيم هذا الابتهاج، اذا كانت الصورة مُتمثلة من وجه، كما يتمثل فى الخيال، غير متمثلة من وجه، كما يتفق ان لا تكون مُتمثلة فى الحسّ، حتى يكون تمام التمثّل الحسى للامر الحسى، فكل مشتاق، فانه قد نال شيئاً ما، وفاته شىء ما، و اما العشق، فمعنى آخر و الاول عاشق لذاته من ذاته عشق من غيره، او لم يعشق، ولكنه ليس لا يعشق من غيره، بل هو معشوق لذاته من ذاته و من اشياء كثيرة غيره».

لما فرغ عن بيان الاحوال النفوس فى المعاد و قد تقرّر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها، ليس بالتساوى، اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة فى ذلك، فذكر انها مُترتبة فى خمس مراتب:

أوليها، مرتبة الواجب الاول - تعالى - و انما ترك لفظة «اللذة» و استعمل بدلها «البتهاج»، لان اطلاقها على الواجب الاول و ما يليه، ليس متعارف عند الجمهور و انما كان الاول اجلّ مبتهج بشىء، لان كماله هو الكمال الحقيقى لا غير، و ادراكه هو الادراك الثام فقط، فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته، اكمل الابتهاجات على الاطلاق.

و اعلم انَّ كلَّ خير مؤثر و ادراك المؤثر^(١) من حيث هو مؤثر حبَّ له، و الحبُّ اذا

١. قوله: «و اعلم انَّ كلَّ خيرٍ مؤثر»، لما كان ادراك الكمال موجباً للحبِّ و الحبُّ اذا افراط يكون عشقاً، ثبت العشق للاوّل، لانه كلّما كان الكمالُ اكثر و ادراكهُ اقوى، يكونُ حبُّهُ اكثر، لكن كماله تعالى في الافراط، فيكونُ حبُّهُ له الافراط و هو العشق و لا شوق له، لانَّ الشوق لا يحصل الا عند الوصول من وجهٍ و الغيبة من وجهٍ، فانَّ من اشتاق الى معشوقه، فلا بدّ ان يكون المعشوق حاضراً في خياله، غائباً عن حسِّه، فمن حيث انه حاضراً في خياله واصل اليه و من حيث انه غائب عن حسِّه، طالبٌ له و الاوّل - تعالى - منزّه عن الغيبة و الطلب، فاستحال الشوق عليه، و كلّما انه - تعالى - مبتهجٌ بذاته، فكلُّ من عرفه، يكون مبتهجاً به ملتذّاً بعرفانه و كلّما كان ادراكه اتم، كان التذاذُ به اشدّ، فهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة و لذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به - تعالى - و كذا القول في النفوس البشرية.

و اعترض الامام: انّكم قلتم انَّ ادراك الكمال - من حيث هو كمال - يوجبُ حبُّهُ و حبُّ الشئ هل هو نفسُ ادراكه او غيره، فان كان نفس ادراكه و استدللتم على حبِّ الكمال بادراكه، فهو استدلالٌ بالشئ على نفسه و ان كان غيره و لا شكَّ انَّ ادراكهُ لكمالهِ، مخالفٌ لادراك غيره لكمالٍ آخر، فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكمال حبِّه، ايجاب ادراك الاوّل لكمال حبِّه، لعدم وجوب اشتراك المُختلفات في الاحكام.

و قوله: و ان كان غيره، كان ادراك الاوّل لكمالهِ مخالفاً لادراك غيره، فيه مساهلةٌ لانَّ التالى ما نشأ من المقدّم، و الجوابُ انَّ الحبَّ هو الادراك، لكنّه ادراكُ الكمال من حيث انه مؤثر و الاستدلال على حبِّ الكمال بانّه مؤثر حتّى يقال: انه يدركُ الكمال و الكمال مؤثرٌ و ادراك الكمال من حيث انه مؤثر، حبٌّ فيكون ادراك الكمال موجباً لحبِّهِ. هذا ما تلخّص لدينا في شرح الشرح بالافكار المتوالية و فاض علينا من عالم القدس بالافاضات المتتالية و انه اشرف ما كتب في الكتب و انفس ما يتوجّه اليه ركاب الصلّب، لا يعرف قدره الا من ايد من عندالله بذهنٍ وقادٍ و نظر في العلوم نقادٍ و لا ينتفع به الا ذو دريةٍ بتوجيه المباحث، اذ فكره متعلّقة في المبادئ، حتى ينتهى الى الغايات.

فالضنّ الذى اوجب الشيخ في كتابه، فهو بهذا الكتاب اوجب و النهى عن اضاعته و اذاعته الى الجاهل و المتفلسفين اولى و اوجب، و قفنا الله و جميع طالبي الحكمة لدرك الحق و وقفنا على مقامات الصّدق، انه على كلّ شئٍ قديرٌ و بالاجابة جديرٌ و صلى الله على اشرف الاولين و الآخرين و آله الطّيبين الطّاهرين.

افرط سمى «عشقا»، وكلما كان الادراك اشد خيريته، كان العشق اشد، والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام، فالعشق التام، لا يكون الا مع الوصول التام، ويكون ذلك - على ما مر - لذة تامة وابتهاجا تاما، فاذن العشق الحقيقي، هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما، هي المعشوقة.

ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالآخر، اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تميم هذا الابتهاج، ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه، غائبا من وجه، ثم اثبت العشق الحقيقي، للاول - تعالى - لحصول معناه هناك، فانه الخير المطلق وادراكه لذاته، اتم الادراكات، ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور، لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق، ونزهه - تعالى - عن الشوق، اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء، وبين انه عاشق لذاته، معشوق لذاته، من غير وقوع كثرة فيه، وانه معشوق ايضا لغيره، بحسب ادراك الغير له.

واعترض الفاضل الشارح بان الحب، ان كان هو الادراك، كان قولكم: ادراك الكامل يوجب حبه، استدلالا بالشئ على نفسه، وان كان غيره، كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره، لكمال آخر، والمختلفات، لا يجب اشتراكها في الاحكام، فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير، موجبا للحب وادراكه - تعالى - غير موجب له.

والجواب ان الحب، ليس هو الادراك فقط، بل هو ادراك المؤثر، من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا، ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول - تعالى - حكموا بثبوت الحب هناك.

قوله: «و يتلوه المبتهجون به و بذواتهم من حيث هم مبتهجون به و هم الجواهر العقلية القدسية، فليس ينسب الى الاول الحق، ولا الى التائلين من خلص اوليائه القدسيين شوق»

هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول، وانما لم ينسب الشوق اليها، لبرائتها عن القوة.

قوله : «و بعد المرتبتين، مرتبة العشاق المُشتاقين، فهم من حيث هم عشاق، قد نالوا نيلاً ما فهم ملتذون، ومن حيث هم مشتاقون، فقد يكون الاصناف منهم أذىً ما. ولما كان الاذى من قبله، كان أذىً لذيداً، وقد تحاكى مثل هذا الاذى، من الامور الحسية محاكاةً بعيدةً جداً حال اذى الحكمة والدغدغة، فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه، ومثل هذا الشوق، مبدأ حركة ما، فان كانت تلك الحركة مغلصة الى الثيل، بطل الطلب وحققت البهجة، والنفوس البشرية، اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا، كان اجل احوالها ان تكون عاشقةً مشتاقةً، لا تخلص عن علاقة الشوق، اللهم الا في الحياة الأخرى.»

وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية، ما دامت في الابدان، وقد اثبت لهم العشق والشوق معاً، وبحسب الشوق الاذى، وذكر أن الاذى لذيدٌ والاذى الذي يصل من المشعوق الى العاشق، انما يكون عنده لذيداً، لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه، ووصول الاثر، اثر الوصول، وشبه هذا الاذى اللذيد، باذى الحكمة والدغدغة، ثم ذكر ان ذلك تشبيهٌ بعيد، وذلك لوجيهن:

- احدهما، ان الاذى واللذة في الدغدغة، جسمانيان وهيئنا عقليان، و
- الثاني، ان الاذى واللذة في الدغدغة، متباينان في الوجود والحس، لا يميز بينهما التعاقبهما، فيتخيلهما معاً وهيئنا متحدان، والباقي ظاهر.

قوله : «ويتلو هذه النفوس، نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها، ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة.»

وهاتان المرتبتان، هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة، والشوق في المرتبة الاخيرة، هو سبب تأذيها في المعاد^(١) - على ما مر - والفاظه ظاهرة.

• تنبيه •

«فاذا نظرت في الامور وتأملتتها، وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالاً

يخصه، و عشقاً ارادياً و طبيعياً لذلك الكمال، و شوقاً طبيعياً، او ارادياً اليه، اذا فارقت
رحمة من العناية الاولى، على النحو الذي هي به عناية، فهذه جملة و تجد في العلوم
المفصلة لها تفصيلاً.»

لما فرغ عن بيان مقاصده و قد تقرّر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة و
الشوق لبعضها، اراد أن ينبّه على ثبوتهما، لباقي النفوس و القوى الجسمانية، فذكر ذلك
اجملاً و احوال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى و
الثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة و المركبة و كيفية حركاتها نحوها، بالارادة و
الطبيعة، و ذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها، فهي عاشقة بالقياس اليها و
مشتاقة اليها اذا فارقت، و الفاظه ظاهرة، و للشيخ رسالة لطيفة في العشق، بين فيها سريانه
في جميع الكائنات.

النمط التاسع

في مقامات العارفين

النمط التاسع

في مقامات العارفين

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات، بكمالاتها المختصة بها على مراتبها، اراد ان يُشير في هذا النمط، الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني، و يبين كيفية ترقّيه في مدارج سعاداتهم، و يذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم. و قد ذكر الفاضل الشارح: انّ هذا الباب، اجلّ ما في هذا الكتاب، فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً، ما سبقه اليه من قبله و لا لحقه من بعده.

• تنبيه •

«انّ للعارفين مقامات و درجات، يخصّون بها و هم في حياتهم الدّنيا، دون غيرهم، فكأنّهم و هم^(١) في جلايب من ابدانهم، قد نضوها و تجرّدوا عنها، الى عالم القدس و لهم امور خفية فيهم و امور ظاهرة عنهم، يستنكرها من ينكرها، و يستكبرها من يعرفها، و نحن نقصّها عليك.»

الجلباب، الملحفة، و ما يغطّي به من ثوب و غيره، و نضا الثوب، اي خلعه. و المراد من قوله: «فكأنّهم [وهم] في جلايب من ابدانهم، قد نضوها و تجرّدوا عنها الى عالم القدس»، انّ نفوسهم الكاملة و ان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب، لکنّها كان قد خلعت تلك الجلايب و تجرّدت عن جميع الشوائب الماديّة و خلصت الى عالم القدس، متّصلة بتلك الدّوات الكاملة البريئة عن النقصان و الشرّ: «و لهم امور خفية فيهم»، هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام، و تكلّ عن بيانه

الالسنه، و ابتهاجاتهم بما لا عين رأت و لا اذن سمعت^(١) و هو المراد من قوله عز من قائل: «فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين»: «وامور ظاهرة عنهم»، هي آثار كمال و اكمال، يظهر من اقوالهم و افعالهم و آيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بـ«المعجزات» و «الكرامات»، و هي امور: «يستكرها من ينكرها»، اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها و لا يقر بها: «و يستكرها من يعرفها»، اى يستعظمها من يقف عليها و يقر بها.

قوله: «و اذا قرع سمعك فيما يقرعه و سرد عليك فيما تسمعه قصه لـ«سلامان و ابسال»، فاعلم ان سلامان، مثل ضرب لك، و ان ابسال، مثل ضرب لدرجتك فى العرفان، ان كنت من اهله، ثم حل الرمز ان اطلقت.»

سرد الحديث، اى اتى به على ولائه، و فلان يسرد الحديث، اذا كان جيد السياق له، و سلامان، شجرة و اسم لموضع، و ايضا من اسماء الرجال. و الابسال، التحريم و ابسلت فلاناً، اذا اسلمته للهلكة او رهنته، و البسل، الحبس و المنع، و قيل: البسل، المخلّى.

قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع: ان ما ذكره الشيخ، [ليس^(٢)]

من جنس، اآ حاجى التى يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشيء، اختصاصاً بعيداً عن الفهم، فيمكن الاهتداء منها اليه، و لا هى من القصص المشهورة، بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور و امثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه، فاذن تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب.

قال: و اجود ما قيل فيه: ان المراد بسلامان «آدم»، و بابسال «الجنة»، فكانه قال:

١ - فى صقع الملكوت ترى ما لا عين رأت و لا اذن سمعت و لا خطر على قلب بشر. «فصوص الحكمة» / ٩٦.

٢ - راجعوا الى الكتاب الموسوم بـ«شرحى الاشارات»، للخواجه نصيرالدين الطوسى و الامام فخرالدين الرازى، طبع على نقه السيد عمرحسين الخشاب و نجله، الطبعة الاولى بالمطبعة الخيرية - السيد عمرحسين الخشاب - سنة ١٣٢٥ هجرية، جزء الثانى / ١٠١.

المُرَاد بـ«آدم»، نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك، و باخراج آدم من الجنة عند تناول البر، انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات.

واقول: كلام الشيخ مشعر بوجود قصّة يذكر فيها هذان الاسمان. و تكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله الا شيئاً فشيئاً و يظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليتمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب، و تطبيق ايسال على مطلوبه ذلك، و تطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرّم الذي أمر الشيخ بحلّه، و يشبه ان تكون تلك القصّة من قصص العرب، فإنّ هاتين اللفظتين، قد تجريان في امثالهم و حكاياتهم.

و قد سمعتُ بعض الافاضل بخراسان أنّه يذكر: انّ ابن الاعرابي، اورد في كتابه الموسوم بـ«النوادر»، قصّة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم، احدهما مشهور بالخير، اسمه «سلامان» و الآخر مشهور بالشرّ من قبيلة جرهم، ففدى سلامان لشهرته بالسلامة و انفذ من الاسر و ايسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتّى هلك، و سار منهما في العرب مثلاً يذكر فيه خلاص سلامان و ايسال صاحبه.

وانا لا اتركّر ذلك المثل، و لم يتفق لى مطالعة القصّة من الكتاب المذكور، و هي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا، لكنّها دالّة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب، فان كان ذلك كذلك، فـ«سلامان و ايسال»، ليسا ممّا وضعهما الشيخ على بعض الامور و كلّف غيره معرفة ما وضعه، بل هو ذكر أنّك ان سمعت تلك القصّة، فافهم من لفظتي «سلامان و ايسال» المذكورتين فيها، نفسك و درجتك في العرفان، ثمّ اشغل بحلّ الرّمز و هو سياقة القصّة، تجدها مطابقة لاحوال العارفين.

فاذن، الامر بحلّ الرّمز، ليس تكليفاً بمعرفة الغيب، انما هو موقفٌ على استماع تلك القصّة، و حينئذٍ لعلّه يكون ممّا يستقلّ العقل بالوقوف عليه و الاهتداء اليه.

ثمّ انّى اقول: قد وقع الىّ بعد تحرير هذا الشرح، قصّتان منسوبتان الى «سلامان و ايسال»: احدهما، و هي التي وقعت اولاً الىّ، ذكر فيها أنّه كان في قديم الدّهر ملكٌ ليونان و الروم و مصر، و كان يصادقه حكيمٌ فتح بتدبيره له جميع الاقاليم، و كان الملك يريد ابناً يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة، فدبّر الحكيم، حتّى تولّد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له و سمّاه «سلامان»، و ارضعته امرأة اسمها «ايسال» و ربّه و هو بعد بلوغه، عشقها و لازمها و هي دعتّه الى نفسها و الى الالتذاذ بمعاشرتها، و نهاه ابوه عنها و امره بمفارقتها،

فلم يطعمه و هربا معاً الى ما وراء بحر المغرب، وكان للملك آله يطلع بها على الاقاليم و ما فيها و يتصرّف فى اهلها، فاطلع بها عليهما ورقّ لهما و اعطاهما ما عاشا به و اهلها مدة، ثمّ أنّه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة المرأة، فجعلهما بحيث يشتا ق كلّ الى صاحبه و لا يصل اليه مع أنّه يراه فتعذّباً بذلك.

و فطن سلامان به و رجع الى ابيه معتذراً و نبّهه ابوه على أنّه لا يصل الى الملك الذى رشّح له مع عشق ايسال الفاجرة و آله بها، فأخذ «سلامان و ايسال» كلّ منهما يد صاحبه و القا نفسيهما فى البحر فخلّصه روحانيّة الماء بأمر الملك، بعد ان اشرف على الهلاك، و غرقت ايسال و اغتمّ سلامان، ففزع الملك الى الحكيم فى امره، فدعاء الحكيم و قال: اطعنى، ارسل ايسالاً اليك، فاطاعه و كان يريه صورتها، فيتسلّى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدّاً لمشاهدة صورة الزّهرة، فاراها الحكيم ايّاها بدعوتها لها، فشغفها حبّاً و بقيت معه ابدّاً، فتفرّ عن خيال ايسال و استعدّ للملك بسبب مفارقتها، فجلس على سرير الملك و بنى الحكيم الهرمين باعانة الملك و احداً للملك و واحداً لنفسه، و وضعت هذه القصّة مع جثّتهما فيهما.

و لم يتمكّن احدٌ من اخراجها، غير ارسطو، فأنّه اخراجها بتعليم افلاطون و سدّ الباب، و انتشرت القصّة، و نقلها حنين بن اسحق من اليونانى الى العربى.

و هذه قصّة اخترعها احدٌ من عوام الحكماء، لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يعلّق بالطّبع و هى غير مطابقة لذلك، لأنّها تقضى ان يكون الملك هو العقل الفعّال، و الحكيم هو الفيض الذى يفيض عليه ممّا فوقه، و سلامان، هو النّفس النّاطقة.

فأنّه افاضها من غير تعلّق بالجسمانيّات، و ايسال هو القوّة البدنيّة الحيوانيّة الّتى تستكمل النّفس و تألفها، و عشق سلامان لابسال، ميلها الى اللذّات البدنيّة، و نسبة ايسال الى الفجور، تعلّق غير النّفس المُتعيّنة بمادّتها^(١)، بعد مفارقة النّفس، و هو بهما الى ما وراء بحر المغرب، انغماسهما فى الامور الفانيّة البعيدة عن الحقّ، و اهما لهما مدّة، مرور زمانٍ عليهما لذلك، و تعذيبهما بالشّوق مع الحرمان و هما متلاقيان، بقاء ميل النّفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سنّ الانحطاط، و رجوع سلامان الى ابيه، التّفطّن للكمال و التّدامة

١ - تعلّق القوى، غير النّفس النّاطقة المُتعيّنة بمادّتها... تعليقة العلامة الجعفرى.

على الاشتغال بالباطل، والقاء نفسيهما فى البحر، تورّطهما فى الهلاك اما البدن فلانحلال القوى و المزاج و اما النفس فلمشايعتها آيآه، و خلاص سلامان، بقائها بعد البدن، و اطلّعه على صورة الزّهرة، التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية، و جلوسه على سرير الملك، وصولها الى كمالها الحقيقى، و الهرمان الباقيان على مرور الدّهر، الصّورة و المادّة الجسمانيّتان، فهذا تأويل القصة.

و سلامان، مطابق لما عنى الشيخ، و اما ابسال، فغير مطابق، لآنه اراد به درجة العارف فى العرفان، و هيئتها مثل لما يعوقه عن العرفان و الكمال، فبهذا الوجه، ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ، و ذلك يدلّ على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها.

و اما القصة الثانية و هي التى وقعت الى بعد عشرين سنة، من اتمام الشّرح و هي منسوبة الى الشيخ، و كأنها هي التى اشار الشيخ اليها، فانّ اباعبيد الجوزجانيّ، اورد فى فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان و ابسال له، و حاصل القصة:

انّ «سلامان» و «ابسال»، كانا اخوين شقيقين، و كان ابسال اصغرهما سنّاً و قد تربّى بين يدي اخيه و نشأ صبيح الوجه عاقلاً، متأدّباً، عالماً، عفيفاً، شجاعاً، قد عشقته امرأة سلامان و قالت لسلامان: أخلطه باهلك، ليتعلّم منه اولادك، فاشار سلامان بذلك و ابى ابسال من مخالطة النّساء، فقال له سلامان: انّ امرأتى لك، بمنزلة امّ، و دخل عليها و اكرمتها، و اظهرت عليه بعد حينٍ فى خلوة عشقها له، فانقبض ابسال من ذلك و درت أنّه لا يطاوعها.

فكانت لسلامان: زوّجٌ اخاك باختى، فاملكها به، و قالت لاختها: انّى ما زوّجتك بابسال، ليكون لك خاصّة دونى، بل لكى أساهمك فيه، و قالت لابسال: انّ أختى بكرحيّة، لا تدخل عليها نهاراً و لا تُكلّمها إلّا بعد ان تستأنس بك، و ليلة الزّفاف باتت امرأة سلامان فى فراش اختها، فدخل ابسال عليها، فلم تملك نفسها، فبادرت تضمّ صدرها الى صدره، فارتاب ابسال و قال فى نفسه: انّ الابكار الخفريات، لا يفعلن مثل ذلك، و قد تغيّم السّماء فى الوقت، بغيم مظلم فلاح فيه برق ابصر بضوئه وجهها، فازعجها و خرج من عندها و عزم على مفارقتها. و قال لسلامان: انّى أريد ان افتح لك البلاد، فأتى قادراً على ذلك، و اخذ جيشاً و حارب أمماً و فتح البلاد لآخيه برأ و بحرأ، شرقاً و غرباً

من غير منة عليه، وكان أول ذي قرنين، استولى على وجه الارض.

ولما رجع الى وطنه وحسب أنها نسيت، عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته، فأنى وأزعجها، وظهر لهم عدو، فوجة سلامان ابسالاً اليه في جيوشه، وفرقت المرأة في رؤساء الجيش اموالاً، ليرفضوه في المعركة، ففعلوا وظفروا بالاعداء وتركوه جريحاً وبه دماء حسبوه ميباً، فعطفت علة مرضعة من حيوانات الوحش والقمت حلمة ثديها واغتذى، الى ان انتعش وعوفى، ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد اخيه، فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكّر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه، ثم واطات المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالاً فسقياه السم، وكان صديقاً كبيراً نسباً وعلماً وعملاً، واعتّم من موته اخوه، واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه، وناجى ربه فأوحى اليه جليّة الحال، فسقى المرأة الطايخ والطاعم ثلاثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا، فهذا ما اشتمل عليه القصة.

وتأويله: ان سلامان، مثل للنفس الناطقة وابسالاً للعقل النظري، الى ان حصل عقلاً مستفاداً وهو درجتها في العرفان، ان كانت تترقى الى الكمال، وامرأة سلامان، القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدّد بالنفس صائرة شخصاً من الناس، وعشقها الابسال، ميلها الى تسخير العقل، كما سخرت سائر القوى، ليكون مؤتمراً لها في تحصيل مآربها الفانية وابطاؤه، انجذاب العقل الى عالمه، واختها التي املكها: القوة العملية المستامة بالعقل العملي، المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة، وتلبسها نفسها بدل اختها؛ تسويل النفس الامارة مطالها الخسيسة وترويجها على أنها مصالح حقيقية، والبرق اللامع من الغيم المظلم؛ هي الخطفة الالهية التي نسمح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق، وازعاجه للمرأة: اعراض العقل عن الهوى، وفتحها البلاد لاخيه؛ اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العلمية على حسن تديرها في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن، ولذلك سمّاه بـ«أول ذي قرنين»، فانه لقب لمن كان يملك الخافقين، ورفض الجيش له؛ انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها، عند عروجها الى الملاء الاعلى وفنور تلك القوى، لعدم التفاته اليها، وتغذيته بلبين الوحش؛ افاضة الكمال اليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم، واختلال حال سلامان لفقده ابسالاً؛ اضطراب النفس

عند انقضاء مدة العقد ما يقدره و يحدد على أحد الطرفين الحق في انقضاء العقد
 في صورة البيع و الطرح هو الذي يملك التمتع عند انقضاء العقد و الطرح هو
 الذي يملك المصلحة عند انقضاء العقد و يحدد على كل من الطرفين الحق في
 انقضاء العقد في حالة البيع مع انقضاء العقد الا ان لا يملك الا انقضاء
 العقد في حالة البيع و يحدد على كل من الطرفين الحق في انقضاء العقد
 عند انقضاء مدة العقد و يحدد على كل من الطرفين الحق في انقضاء العقد
 عند انقضاء مدة العقد و يحدد على كل من الطرفين الحق في انقضاء العقد
 عند انقضاء مدة العقد

[illegible]

1990

۱- در مورد این که آیا این کتاب را می توان به عنوان یک کتاب مرجع در نظر گرفت یا نه
 ۲- در مورد این که آیا این کتاب را می توان به عنوان یک کتاب تخصصی در نظر گرفت یا نه
 ۳- در مورد این که آیا این کتاب را می توان به عنوان یک کتاب عمومی در نظر گرفت یا نه
 ۴- در مورد این که آیا این کتاب را می توان به عنوان یک کتاب علمی در نظر گرفت یا نه
 ۵- در مورد این که آیا این کتاب را می توان به عنوان یک کتاب ادبی در نظر گرفت یا نه

[illegible]

عند اهمالها تدبيرها شغلاً بما فوقها، ورجوعه الى أخيه؛ التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن، و الطابع هو القوة الغضبيّة المُشتعلة عند طلب الانتقام، و الطّاعِم هو القوة الشّهويّة الجاذبة لما يحتاج اليه البدن، و تواطؤهم على هلاك اِبسال؛ اشارة الى اضمحلال العقل في اِرْذال العمر، مع استعمال النّفس الامّارة ايّاهما، لازياد الاحتياج بسبب الضّعف و العجزية و اهلاك سلامان ايّاهم؛ ترك النّفس استعمال القوي البدنيّة آخر العمر و زوال هيجان الغضب و الشّهوة و انكسار عاديتهما، واعتزّله الملك و تفويضه الى غيره؛ انقطاع تدبيره عن البدن و صيرورة البدن، تحت تصرّف غيرها، و هذا التأويل، مطابق لما ذكره الشيخ.

و ممّا يؤيّد أنّه قصّد هذه القصّة، أنّه ذكر في رسالته « في القضاء و القدر»، قصّة «سلامان و اِبسال»، و ذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الّذى اظهر لابسال وجه امرأة سلامان، حتّى اعرض عنها، فهذا ما اتّضح لنا من امر هذه القصّة و و ما اوردت القصّة بعبارة الشيخ، لنلّا يطول الكتاب.

• تنبيه •

«المُعْرض عن متاع الدّنيا و طيّباتها، يخصّ باسم «الزاهد»، و المواظب على فعل العبادات من القيام و الصّيام و نحوهما يخصّ باسم «العابد»، و المُتصرّف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحقّ في سرّه، يخصّ باسم «العارف»، و قد يتركّب بعض هذه، مع بعضٍ.»

طالب الشّيء، يبتدى باعراض عمّا يعتقد أنّه يتّعد عن المطلوب، ثمّ باقبال على ما يعتقد أنّه يقرب اليه، و ينتهى عند وجدان المطلوب، فطالب الحقّ، يلزمه في الابتداء ان يعرض عمّا سوى الحقّ، لا سيّما ما يشتغله عن الطلب، اعنى متاع الدّنيا و طيّباتها، ثمّ يقبل على ما يعتقد أنّه يقربه من الحقّ و هو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبارات. و هذان هما «الزهد» و «العبادة» باعتبارٍ، و التّبرّي و التّولّي باعتبارٍ و ثمّ أنّه اذا وجد الحقّ، فأول درجات وجدانه هي المعرفة، فاذن احوال طلاب الحقّ، هي هذه الثلاثة، و لذلك ابتداء الشيخ بتعريفها. ثمّ أنّ هذه الاحوال، قد توجد في الاشخاص، على سبيل الانفراد و قد توجد على سبيل الاجتماع و ذلك بحسب اختلاف الاغراض، و الاجتماعات

عند اهمالها تدبيرها شغلاً بما فوقها، و رجوعه الى أخيه؛ التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن، و الطابع هو القوة الغضبيّة المُشتعلة عند طلب الانتقام، و الطاعم هو القوة الشّهويّة الجاذبة لما يحتاج اليه البدن، و تواطؤهم على هلاك ايسال؛ اشارة الى اضمحلال العقل في اذال العمر، مع استعمال النفس الامارة اياهما، لازياد الاحتياج بسبب الضعف و العجزية و اهلاك سلامان اياهم؛ ترك النفس استعمال القوى البدنيّة آخر العمر و زوال هيجان الغضب و الشّهوة و انكسار عاديتهما، و اعتزاله الملك و تقويضه الى غيره؛ انقطاع تدبيره عن البدن و صيرورة البدن، تحت تصرف غيرها، و هذا التأويل، مطابق لما ذكره الشيخ.

و ممّا يؤيد أنّه قصدَ هذه القصّة، أنّه ذكر في رسالته « في القضاء و القدر»، قصّة «سلامان و ايسال»، و ذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امرأة سلامان، حتّى اعرض عنها، فهذا ما اتّضح لنا من امر هذه القصّة و ما اوردت القصّة بعبارة الشيخ، لئلا يطول الكتاب.

• تنبيه •

«المُعْرض عن متاع الدّنيا و طيّباتها، يخصّ باسم «الزاهد»، و المواظب على فعل العبادات من القيام و الصّيام و نحوهما يخصّ باسم «العابد»، و المُتصرّف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحقّ في سرّه، يخصّ باسم «العارف»، و قد يتركّب بعض هذه، مع بعضٍ».

طالب الشّيء، يبتدى باعراض عمّا يعتقد أنّه يتعد عن المطلوب، ثمّ باقبال على ما يعتقد أنّه يقرب اليه، و ينتهى عند وجدان المطلوب، فطالب الحقّ، يلزمه في الابتداء ان يعرض عمّا سوى الحقّ، لا سيّما ما يشتغله عن الطلب، اعنى متاع الدّنيا و طيّباتها، ثمّ يقبل على ما يعتقد أنّه يقربه من الحقّ و هو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبارات. و هذان هما «الزهد» و «العبادة» باعتبارٍ و التّبرّي و التّولّي باعتبارٍ و ثمّ أنّه اذا وجد الحقّ، فاوّل درجات وجدانه هي المعرفة، فاذا احوال طلاب الحقّ، هي هذه الثلاثة، و لذلك ابتداء الشيخ بتعريفها. ثمّ إنّ هذه الاحوال، قد توجد في الاشخاص، على سبيل الانفراد و قد توجد على سبيل الاجتماع و ذلك بحسب اختلاف الاغراض، و الاجتماعات

التاتية. تكون ثلاثه. و الثلاثية واحداً. و الى ذلك اشار هفيع بقوله. «و قد يتركب بعض هذه. مع بعض».

• كلبية •

«الزهد عند غير العارف. معاملة ما. كأنه يشتري بمناج الدنيا مناج الأخرة. و عند العارف. تنزه ما عما يشغل سره عن الحق. و تكبر على كل شيء غير الحق. و العبادة عند غير العارف. معاملة ما. كأنه يعمل في الدنيا. لأخره بأخذها من الأخره هي الاجر و الثواب. و عند العارف. رياضة ما. لهمم و قوى نفسه الشوهة و المصحلة ليجزأها بالتعويد عن جناب الغرور. الى جناب الحق. فصر مسألة للسر الباطن حسنا يستحلى الحق. لا ينازعه فيخلص السر الى الشرو و الشاطع و بصير ذلك ملكة مسفرة. كلما شاء السر. اطلع الى نور الحق. غير مزاحم من الهمم. بل مع تنسيع سها له. فيكون يكتسبه منخرطاً في تلك^(١) القدس».

لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة. اراد ان يثب على عرص العارف و غير العارف من الزهد و العبادة. ليشير الفعلان بحسه. فذكر ان الزهد و العبادة من غير لعارف. معاملتان. فان الزاهد. غير العارف. يجري مجرى باهر. يشتري مناجاً بمناج. و عابد غير العارف. يجري مجرى اجير. يعمل عملاً لاخذ أخرة. فافعلان مختلفان. لكن لفرض واحد. و اما العارف. فزهد في الحاة التي يكون فيها سوحها الى الحق. ثم صا متا سواء. تنزه عما يشغله عن الحق ايتراً لما قصده. و في الحاة التي يكون فيها منفع من الحق الى سواء. تكبر على كل شيء غير الحق استغفاراً لما دونه

و أما عبادته. فارتياض لهيبه التي هي مبادى راديه و عزمانه الشهوانية و النصبة و فيرهما و تقوى قضية الخيالية و الوهمية. ليجزأها جميعاً عن التبل الى امانه الحسان و لاشتغال به الى العالم المطلق منسبة اياه. عند توجهه الى ذلك العالم. و لتبصر تلك تقوى مودة لذلك التنسيع. فلا تنازع العقل و لا مزاحم السر حاة المشاهدة. فيخلص لعقل الى ذلك العالم و يكون جميع ما تحت من الفروع و التقوى. منخرطاً معه في سلك

الثنائية، تكون ثلاثه، والثلاثية واحداً، والى ذلك اشار الشيخ بقوله: «وقد يتركب بعض هذه، مع بعض».

* تنبيه *

«الزهد عند غير العارف، معاملة ما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف، تنزه ما عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق، والعبادة عند غير العارف، معاملة ما، كأنه يعمل في الدنيا، لأجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب، وعند العارف، رياضة ما، لهمة وقوى نفسه المتهمة والمتخيلة ليجزأها بالتعويد عن جناب الغرور، الى جناب الحق، فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق، لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة، كلما شاء السر، اطلع الى نور الحق، غير مزاحم من الهمم، بل مع تشييع منها له، فيكون بكلية منخرطاً في تلك^(١) القدس».

لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة، اراد ان ينبّه على غرض العارف و غير العارف من الزهد والعبادة، ليطاير الفعلان بحسبه، فذكر ان الزهد والعبادة من غير المعارف، معاملتان، فان الزاهد، غير العارف، يجرى مجرى تاجر، يشتري متاعاً بمتاع، و العابد غير العارف، يجرى مجرى اجير، يعمل عملاً لاخذ أجرة، فالفعلان مختلفان، لكن الغرض واحد، واما العارف، فزهد في الحالة التي يكون فيها متوجّهاً الى الحق، معرضاً عما سواه، تنزه عما يشتغله عن الحق ايثاراً لما قصده، وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتاً من الحق الى سواه، تكبر على كل شيء غير الحق استحقاراً لما دونه.

واما عبادته، فارتياض لهمة التي هي مبادئ ارادته وعزماته الشهوانية والغضبية و غيرهما ولقوى نفسية الخيالية والوهمية، ليجزأ جميعاً عن الميل الى العالم الجسماني و الاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة ايّاه، عند توجهه الى ذلك العالم، ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع، فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة، فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى، منخرطاً معه في سلك

التوجه الى ذلك الجانب.

• اشارة •

«لَمَّا لم يكن الانسان بحيث يستقلّ وحده بامر نفسه أَلَا بمشاركة آخر، من بنى جنسه، و بمُعارضة و معاوضةٍ تجريان بينهما، يفرغ كلّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه، لازدحم على الواحد كثير، وكان ممّا يتعسّر ان امكن، وجب ان يكون بين الناس معاملة و عدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدلّ على أنّها من عند ربّه، و وجب ان يكون للمُحسن و المُسِيء، جزاء عند القدير الخبير، فوجب معرفة المجازى و الشارع، و مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة، ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود، و كرّرت عليهم، ليستحفظ التذكير بالتكرير، حتّى استمرّت الدّعوة الى العدل المقيم لحياة النّوع، ثمّ زيد لمستعملها، بعد النّفع العظيم فى الدّنيا، الاجرُ الجزيل فى الأخرى، ثمّ زيد للعارفين من مستعملها، المنفعة التى خصّوا بها فيما هم مؤوّنون وجوهم شطره، فانظر الى الحكمة، ثمّ الى الرّحمة و النّعمة، تلاحظ جناباً تبهرك عجائبه، ثمّ اقم و استقم.»

لَمَّا ذكر فى الفصل المتقدّم، انّ الزّهد و العبادة، أنما يصدران من غير العارف لاكتساب «الاجر» و «الثّواب» فى الآخرة، اراد ان يشير الى اثبات الاجر و الثّواب المذكورين، فاثبت الثّبوة و الشّريعة، و ما يتعلّق بهما على طريقة الحكماء، لأنّه متفرّع عليهما و اثبات ذلك مبنئ على قواعد.

و تقريرها ان نقول: الانسان لا يستقلّ وحده بامور معاشه، لأنّه يحتاج الى غذاء و لباس و مسكن و سلاح لنفسه و لمن يعوله من اولاده الصّغار و غيرهم، وكلّها صناعيّة لا يمكن ان يربّتها صانعٌ واحدٌ أَلَا فى مدّةٍ لا يُمكن ان يعيش تلك المدّة فاقدًا ايّاها، او يتعسّر ان امكن، لكنّها تتيسّر لجماعة يتعاونون و يتشاركون فى تحصيلها، يفرغ كلّ واحدٍ منهم لصاحبه عن بعض ذلك، فيتّم بمعارضة و هى ان يعمل كلّ واحدٍ مثل ما يعملها الآخر و معاوضة، و هى ان يُعطى كلّ واحدٍ صاحبه، من عمله بازاء ما يأخذه منه من عمله، فاذن، الانسان بالطّبع، محتاجٌ فى تعيّشه الى اجتماع مؤدّ الى صلاح حاله، و هو المراد من قولهم: الانسان مدنيّ بالطّبع، و «التمدّن» فى اصطلاحهم، هو هذا الاجتماع،

فهذه قاعدة.

ثم نقول: واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل، لان كل واحد، يشتهي ما يحتاج اليه ويفضبه على من يزاحمه في ذلك، وتدعوه شهوته و غضبه الى الجور على غيره، فيقع من ذلك الهرج، ويختل امر الاجتماع، اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما، لم يكن كذلك، فاذن لابد من شريعة، و الشريعة في اللغة، مورد الشارية، و انما سمي المعنى المذكور بها، لاستواء الجماعة في الانتقام منه، وهذه قاعدة ثانية.

ثم نقول: و الشرع لابد له من واضع يقنن تلك القوانين و يقررها على الوجه الذي ينبغي و هو الشارع، ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع، لوقع الهرج المحذور منه، فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم، باستحقاق الطاعة، لطبيعته الباقون في قبول الشريعة، و استحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه، و تلك الآيات، هي معجزاته، و هي اما قولية و اما فعلية، و الخواص للقولية اطوع، و العوام للفعلية اطوع.

و لا تتم الفعلية، مجردة عن القولية، لان النبوة و الاعجاز، لا يحصلان من غير دعوة الى خير، فاذن لابد من شارع هونبي، ذو معجزة، و هذه قاعدة ثالثة.

ثم ان العوام، و ضعفاء العقول، يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم، بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم، الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص، فيقدمون على مخالفة الشرع، و اذا كان للمطيع و العاصي، ثواب و عقاب أخرويان، يحملهم «الرجاء» و «الخوف» على الطاعة و ترك المعصية، فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك، انتظامها به، فاذن وجب ان يكون للمحسن و للمسيء، جزاء من عند الاله، التقدير على مجازاتهم، الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم و اقوالهم، و وجب ان تكون معرفة المجازي و الشارع واجبة على المُمثِلين للشريعة في الشريعة.

و المعرفة العمامية، فلما تكون يقينية، فلا تكون ثابتة، فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها و هو التذكار المقرون بالتكرار و المُشتمل عليهما، انما يكون عبادة مذكّرة للمعبود، مكرّرة في اوقات متتالية، كالصلوات و ما يجري مجراها، فاذن يجب ان يكون النبي، داعياً الى التصديق بوجود خالقٍ قديرٍ خبيرٍ، و الى الايمان بشارع مبعوث من قبله

صادق، و الى الاعتراف بوعدٍ و وعيدٍ أخرويين، و الى القيام بعباداتٍ يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله، و الى الانقياد لقوانين شرعية، يحتاج اليها الناس في معاملاتهم، حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع، و هذه قاعدة رابعة.

ثم ان جميع ذلك، مقدّر في العناية الاولى، لاحتياج الخلق اليه، فهو موجود في جميع الاوقات و الازمنة، و هو المطلوب، و هو نفع لا يتصور نفع اعم منه، و قد اضيف لممثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنيوي، الاجر الجزيل الاخروي حسباً وعدوه، و اُضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل و الاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور.

فانظر الى الحكمة و هي تبقية النظام على هذا الوجه، ثم الى الرحمة، و هو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم و الى النعمة و هي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات، جناباً تبهرك عجايبه، اى تغلبك و تدهشك، ثم اقم، اى اقم الشرع، و استقم، اى فى التوجه الى ذلك الجناب القدس.

و اعترض الفاضل الشارح، فقال: ان عُنيتم بالوجوب فى قولكم: لما احتاج الناس الى شارعٍ وجب وجوده، الوجوب الذاتى، فهو محال، و ان عُنيتم به أنه وجب على الله - تعالى - كما يقوله المعتزلة، فهو ليس بمذهبكم، و ان عُنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذى هو خيرٌ ما و هو الله - تعالى - مبدئاً لكل خير، فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضاً باطل، لان الاصلح، ليس بواجب ان يوجد و الا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير، فان ذلك اصلح. و ايضاً قولكم: ان المعجزات، دالة على ان الشارع من قبل الله، غير لائق بكم، لان سبب المعجزات عندهم، امر نفسانى، يحصل للانبياء و لاضدادهم من السحرة، كما يجىء فى النمط العاشر، و يتماز النبى عن ضده، بدعوته الى الخير، دون الشر و التمييز بين الخير و الشر، عقلى فاذا لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء.

و ايضاً القول بان المعجز دال على صدق صاحبه، مبنى على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية، و انتم لا تقولون به. و ايضاً القول بالعقاب على المعاصى، لا يستقيم على اصولكم، فان عقاب العاصى، عندهم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا، مع فواتها عنها، و يلزمكم ان نسيان العاصى لمعصيته، يقتضى سقوط عقابه.

و الجواب على اصولهم؛ اما عن الاول، فبان نقول: استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة، مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور، كافٍ فى اثبات انية تلك الافعال و

لذلك يعلّلون الافعال بغاياتها، كتعريض بعض الاسنان - مثلاً - لصلاحية المضغ التي هي غاياتها، فلو لا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل، لما صحّ التعليل بها واما قوله: «الاصل ليس بواجب»، فنقول عليه: الاصلح بالقياس الى الكلّ، غير الاصلح بالقياس الى البعض، و الاول واجبٌ دون ثانى، وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل - كما مرّ -

وامّا عن الثانى، فبان نقول: الامور الغريبة التي منها المعجزات قوليةٌ و فعليةٌ - كما مرّ - و المعجزات الخاصة بالانبياء، ليست بالفعلية المحضة، فاذن اقترانُ الفعلية بالقولية، خاصٌ بهم و هو دالٌّ على صدقهم.

وامّا عن الثالث، فبان نقول - مضافاً الى ما مرّ - من القول فى العلم و القدرة: انّ مشاهدة المعجزات التي هي آثارٌ لنفوس الانبياء، دالّةٌ على كمال تلك النفوس، فهي مقتضية لتصديق اقوالهم.

وامّا عن الرابع، فبان نقول: ارتكابُ المعاصى، يقتضى وجود ملكة راسخة فى النفس، هي المقتضية لتعذّبها، و نسيان العقل لا يكون مزيلاً لتلك الملكة، فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب.

ثم اعلم، انّ جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة و النبوة، ليست ممّا لا يمكن ان يعيش الانسان آلاً به، [بل] انما هي امورٌ لا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم فى المعاش و المعاد آلاً بها، و الانسان يكفيه فى ان يعيش نوع من السياسة، يحفظ اجتماعهم الضرورى، و ان كان ذلك النوع منوطاً بتغلّب، او ما يجرى مجراه، و الدليل على ذلك، تعيش سكّان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية.

• اشارة •

«العارف يريد الحق الاول لا لشيءٍ غيره، و لا يؤثر شيئاً على عرفانه، و تعبده له فقط، لانه مستحقٌ للعبادة و لانها نسبة شريفة اليه، لا لرغبة او رهبة، و ان كانتا، فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه، هو الداعى و فيه المطلوب، و يكون الحق ليس الغاية، بل الوسطة الى شيءٍ غيره هو الغاية و هو المطلوب دونه.»

لما ذكر غرض العارف و غير العارف من «الزهد» و «العبادة» و اثبت مبادئ غرض

غيره، اعني «التَّوَاب» و «العقاب»، اشار في هذا الفصل، الى غرض العارف فيما يقصده.
فنقول: لعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه؛ احديهما لنفسه خاصّة وهى
محبته لذلك الكمال، والثانية لنفسه وبدينه جميعاً وهى حركته فى طلب القرية اليه. و
الشيخ عبّر عن الاول بـ«الارادة» وعن الثانى بـ«التعبّد»، وذكر: أنّ ارادة العارف و تعبّده،
يتعلّقان بالحقّ الاول - جلّ ذكره - لذاته، ولا يتعلّقان بغيره لذات ذلك الغير، بل ان تعلّقاً
بغير الحقّ، تعلّقاً لاجل الحقّ ايضاً، فقولُه: «العارف يريدُ الحقّ الاول، لا لشيء غيره»،
بيانٌ لتعلّق ارادته بالحقّ لذاته، وقوله: «و لا يؤثّر شيئاً على عرفان»، اى لا يؤثّر شيئاً
غير الحقّ على عرفانه، فإنّ الحقّ مؤثّر على عرفانه، لأنّ العرفان، ليس بمؤثّر لذاته عند
العارف على ما صرّح به فيما يجيىء وهو قوله: «من آثر العرفان للعرفان، فقد قال
بالتّانى»، وكلّ ما هو مؤثّر وليس بمؤثّر لذاته، فهو مؤثّر لا محالة لغيره، فالعرفان مؤثّر
لغيره و ذلك الغير، هو الحقّ لا غير، فاذا الحقّ مؤثّر على العرفان.

وانّما اختصّ العارف بأنّه لا يؤثّر شيئاً غير الحقّ على عرفانه، لأنّ غير العارف، يؤثّر
نيل التَّوَاب و الاحتراز عن العقاب على العرفان، لأنّه يريدُ العرفان لاجلها، أمّا العارف،
فلا يؤثّر شيئاً عليه إلّا الحقّ الَّذى هو فقط مؤثّر لذاته بالقياس اليه، وقوله: «و تعبّده له
فقط»، اشارة الى تعلّق عبادة العارف ايضاً بالحقّ فقط.

- فان قيل: هذا يناقض ما ذكره فيما مرّ، وهو أنّ عبادة العارف، رياضة لقواه ليجزّها
الى جناب الحقّ وهو غيره، فإنّ جرّ القوى الى جناب الحقّ، ليس هو الحقّ ذاته.
- قلنا: مراده ليس أنّ العارف لا يقصدُ فى تعبّده غير الحقّ مطلقاً، بل هو أنّ العارف، لا
يقصدُ غير الحقّ بالذات، إنّما يقصد الحقّ بالذات و يقصد ان قصد غيره بالعرض و لاجل
الحقّ - كما مرّ - فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه، بالقياس الى الحقّ الاول الَّذى
هو مراده لذاته.

ثمّ اذا لوحظ كلّ واحدٍ من الحقّ و العبادة بالقياس الى الآخر، وجد استناد العبادة الى
الحقّ الاول واجباً من الجهتين؛ أمّا باعتبار ملاحظة الحقّ بالقياس الى العبادة، فلمّا ذكره
فى قوله: «و لأنّه مستحقّ للعبادة»، و أمّا باعتبار ملاحظة العبادة، بالقياس الى الحقّ، فلمّا
ذكره فى قوله «و لأنّها نسبة شريفة اليه».

و ذكر الفاضل الشارح فى هذا الموضع: أنّ تعبّد العارفين، يكون أمّا لذات الحقّ، أو لصفة

من صفاته، او لتكميل انفسهم وهى طبقات ثلاثة مترتبة، اشار الشيخ الى الاولى بقوله: «و تعبد له فقط» والى الثانية بقوله: «ولأنه مستحق للعبادة»، والى الثالثة بقوله: ولأنها نسبة شريفة اليه».

القول: فى هذا التفسير تجوز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق، وباقى الفصل، يدل على خلافه، ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفاً لاغراض غيره، بقوله «لا لرغبة او رهبة»، اى لا لرغبة فى الثواب او رهبة من العقاب، ويين فساد كون ذلك غرضاً بالقياس الى العارف بقوله: «وان كانتا»، اى وان كانت الرغبة، او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة، فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب الموهوب عنه، هو الداعى الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق، ويكون الحق غير الغاية، بل هو الواسطه الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذى هو الغاية وهو المطلوب، فيكون هو المعبود بالذات لا الحق، فهذا شرح هذا الفصل. قال الفاضل الشارح: من الناس من احال القول بكون الله تعالى مُراداً لذاته، وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق آلاً بالممكنات، لأنها تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الآخر، وذلك لا يعقل آلاً فى الممكنات.

- قال: والشيخ ايضاً برهن فى اول النمط السادس ان كل من يريد شيئاً، فلا بد وان يكون حصوله اولى من عدمه، ويكون المقصود بالقصد الاول، هو ذلك الحصول. وبنى عليه ان كل مُريد، مستكمل فاذن كل من اراد الله - تعالى - لم يكن مراده هو الله - تعالى - بل استكمال ذاته.

- و اجاب عنهما، بأنهما مصادرة على المطلوب، لأنهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق آلاً بالممكن والآ بما يستكمل به المرید، وهو ما ادعاه المعترض.

- ونحن نقول: أنها تتعلق بالله، لا بشيء غيره ايضاً، وأقول فى بيانه: ان الارادة المتعلقة بما يفعله المرید، يقتضى امكان المراد و اكمال المرید، لا لتعلق الارادة به، بل لكونه فعلاً، او لكونه مستحصلاً للمرید بارادته وهى هنا ليس المراد كذلك، فاذن سقط الاعتراضات.

• اشارة •

«المستحلّ توسيط الحق مرحوم من وجه، فانه لم تُعظم لذّة البهجة به، فيستعظمها

أما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها، غافل عما ورائها و ما مثله بالقياس الى العارفين، **أَلَا مَثَلُ الصَّبِيَّانِ**، بالقياس الى المحنكين، فإنهم لما غفلوا عن طيبات، يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجدة، اذا ازوروا عنها، عايفين لها، عاكفين على غيرها، كذلك من غصَّ النَّقْصَ بصره عن مطالعة بهجة الحق، اعلق كتفيه بما يليه من اللذات لذات الزور، فتركها في دنياه عن كره و ما تركها **أَلَا لَيْسَتْ أَجَلِ اضْعَافِهَا**، وأما يعبد الله - تعالى - و يطيعه ليخوله في الآخرة، شعبة منها، فيبعث الى مطعم شهى، و مشرب هنى، و منكح بهى، اذا بعثر عنه، فلا مطمح لبصره في اولاه و أخراه **أَلَا الى لَذَاتٍ قَبْقِبِهِ وَ ذَبْذَبِهِ**.

و المستبصرُ بهداية القدس في شجون الايثار^(١)، قد عرف اللذة الحق و ولّى وجه سمتها مسترحماً على هذا المؤخوذ عن رشد، الى ضده و ان كان ما يتوخاه بكده مبذولاً له بحسب وعده»^(٢)

المخدج، الناقص. يقال: اخدجت الناقة، اذا جائت بولدها ناقص الخلق، و الولد مخدج، و الحنون، المشتاق. و حنكته السنّ و احنكته، اى احكمته التجارب، فهو محنك و محنك و ازورّ عنه، أى عدل عنه، و عاف الطعام او الشراب، اى كرهه، فلم يتناوله، و عكف على الشىء، اى اقبل عليه مواظباً و خوّله الله الشىء، اى ملكه اياه و بعثر عنه، أى كشف عنه، و طمح بصره الى الشىء، اى ارتفع، و القبقب، البطن و الذبذب، الذكر.

و قد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى ﷺ: من وقى شرّ لقلقه و قبقبه و ذبذبه، فقد وقى، و اللقلق، اللسان و الشجون، جمع شجن و هو طريق الوادى. و الكدّ، الشدة فى العمل و طلب الكسب.

و الغرض من هذا الفصل، تمهيدُ العذر، لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة فى تحصيل شىء آخر غيره، و هو من يتزهد فى الدنيا و يعبد الحق رغبةً فى الثواب، او رهبةً من العقاب، و وجه العذر بيان نقصه فى ذاته.

و فى عبارات الشيخ، لطائف كثيرة، يتبين للمتأمل فيها، منها وصف اللذات الحسية،

١ - تقديم الحق على غيره، تعليقة العلامة.

٢ - وعد الله - تبارك و تعالى - ايضاً هو.

بنقصان الخلقة، و هو نقصانٌ لا يمكن ان يزول، و منها تشبيهه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية، بالاعمى الذى يطلب شيئاً، فأنه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوباً أو لم يكن، و منها التنبيه على ان زهد غير العارف، زهد عن كُره، فهو مع كونه فى صورة الزهّاد، احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسيّة، فانّ التارك شيئاً، استأجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة، و منها: نسبة همتّه الى الدنائة والضّعة، فانّ قوله «لا مطمح لبصره»، مشعرٌ بأنّه ادنى منزلة من ان يستحقّ تلك اللذات الخسيسية، و منها التعبير البالغ فى تخصيص لذة البطن و الفرج بالذكر.

و قد ذكر فى آخر الفصل، انّ هذا الناقص المرحوم، ينال ما يرجوه و يطلبه بكذّه من اللذات الحسيّة حسبما وعده الانبياء ﷺ، و قد اشار الى كيفة ذلك فى النمط الثامن، حين ذكر امكان تعلّق نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيّلاتهم، و عبّر عن هذه السعادة بـ«السعادة التى تليق بهم».

• اشارة •

«أول درجات حركات العافين، ما يسمّونه هو «الارادة»، و هو ما يعترى المستبصر باليقين البرهائى، او الساكن النفس، الى العقد اليمانيّ من الرّغبة فى اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرّك سرّه الى القدّس، لينال من روح الاتّصال، فما دامت درجته هذه، فهو مريد.»
اعتراه، اى غشيه، و اعتلاق العروة الوثقى، الاعتصام بها.

و اعلم انّ الشيع اراد بعد ذكره مطالب العارفين و غيرهم، ان يذكر احوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحقّ من بدء حركتهم، الى نهايتها التى هى الوصول اليه - تعالى - و يشرح ما يسنح لهم فى منازلهم، فذكرها فى احد عشر فصلاً متوالية؛ اولها هذا الفصل، و هو مشتمل على ذكر مبادئ حركاتهم.

فذكر: انّ «الارادة»، هى أول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم و هى المبدأ القريب من الحركة و مبدئها تصوّر الكمال الذاتى الخاصّ بالمبدأ الاول الفائضة آثاره على المستعدّين من خلقه، بقدر استعداداتهم، و التصديق بوجوده، تصديقاً جازماً مع سكون نفس، سواء كان يقينياً مستفاداً من قياس برهائى، او كان ايمانياً مُستفاداً من قبول قول الائمة الهادين الى الله - تعالى - فانّ كلّ واحدٍ منهما، اعتقادٌ يقتضى تحريك صاحبه فى

طلب ذلك الفيض، ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق، عرّفها بأنها حالة تعترى بعد الاستبصار، او العقد المذكور، ثم صرّح بأنها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا تزول ولا تتغير، وهى مبدء حركة السرّ الى العالم القدسى وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم.

واعلم أنّ الشيخ ذكر فى النمط الثالث، أنّ للحركة الارادية الحيوانية، اربعة مبادئ؛ مرتبة الادراك، ثم الشوق المُسمّى بـ«الشهوة» او «الغضب»، ثم العزم المُسمّى بـ«الارادة الجازمة»، ثم القوة المؤتمرة المنبئة فى الاعضاء، والحركة المذكورة ههنا ارادية، لكنها ليست بحيوانية، فلها من المبادئ المذكورة الاولى وهو ما عبّر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لكون النفس، والثانية والثالثة، وهما ما عبّر عنهما بـ«الارادة» واما اتحدنا ههنا، لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعى والصّوارف وذلك الاختلاف، لا يتصور مع سكون النفس الذى اشترطه ههنا، وسقطت الرابعة، لانّ هذه الحركة، ليست بجسمانية.

والفاضل الشارح، اورد فى تفسير هذا الفصل، اصناف طلاب الحقّ والرياضات الثلاثة بكلّ صنف، وذلك غير مناسب لما فيه.

• اشارة •

«ثمّ أنّه ليجتاح الى «الرياضة»، والرياضة متوجهة الى ثلاثة اغراض؛ الاول، تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الاينار، والثانى، تطويع النفس الامارة، للنفس المطمئنة، لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهّمات المناسبة للامر القدسى، منصرفة عن التوهّمات المناسبة للامر السفلى، والثالث، تلطف السرّ للتنبّه.

والاول يعين عليه الزهد الحقيقى، والثانى يعين عليه عدد أشياء؛ العبادة المشفوعة بالفكرة، ثمّ الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام، موقع القبول من الاوهام، ثمّ نفس الكلام الواعظ من قائل زكىّ بعبارة بليغة ونعمة رخيمة وسمتٍ رشيد، واما الغرض الثالث، فيعين عليه الفكر اللطيف، والعشق العفيف الذى يأمر فيه شمائل المعشوق، ليس سلطان الشهوة.»

اقول: مستنّ الاينار، طريقه و المشفوعة، المقرونة، وكلام رخير، أى رقيق، يقال:

رخم صوته، أى ليّنه. والشمال بالكسر، الخلق وجمعه شمائل.

والمقصود من هذا الفصل، ذكر احتياج المرید الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض فى تفسير ماهية الرياضة، فاقول: رياضة البهائم، منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرّائض، واجبارها على ما يرتضيه، لتتمرن على طاعته، والقوة الحيوانية التى هو مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية فى الانسان، اذا لم يكن لها طاعة القوة العقلية ملكة، كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة، تدعوها شهوتها تارةً و غضبها تارةً، للذّان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكّر أنّه تارةً وبسبب ما يتأدّى اليهما من الحواسّ الظاهرة تارةً الى ملائمتها، فتتحرك حركات مختلفة حيوانية، بحسب تلك الدواعى وتستخدم القوة العاقلة فى تحصيل مُراداتها، فتكون هى اثمارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادئ، والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة.

أما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التّخيّلات والتّوهّمات والاحساسات والافاعيل المُثيرة للشهوة والغضب، واجبارها على ما يقتضيه العقل العملى، الى ان تصير متمرنة على طاعته، متأدبة فى خدمته، تأتمر بأمرها وتنتهى بنهيها، كانت العقلية مطمئنة، لا يصدر عنها افعالٌ مختلفة بحسب المبادئ، وباقى القوى باسرها مؤتمرة متسالمة لها. وبين الحالتين، حالاتٌ مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الأخرى، تتبع الحيوانية فيها احياناً هواها عاصيةً للعاقلة، ثمّ تندم، فتلوم نفسها، فتكون لوامة. وأما سميت هذه القوى بالنفوس «الأمارة» و «اللّوامدة» و «المطمئنة»، ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات فى التّنزيل الالهى.

فاذن رياضة النفس، نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها، ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة، كانت الرياضات مختلفة، منها الرياضات العقلية المذكورة فى الحكمة العملية، ومنها الرياضات السّمعية المسّمات بـ«العبادة الشرعية»، وادقّ اصنافها، رياضة العارفين، لأنهم يريدون وجه الله - تعالى - لا غير، وكلّ ما سواه، شاغل عنه.

فرياضتهم، منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحقّ الأوّل واجبارها على التّوجّه نحوه، ليصير الاقبال عليه والاتقطاع عمّا دونها ملكةً لها، وظاهر ان كلّ رياضة، هى داخلّة فى الحقيقة فى هذه الرياضة ولا ينعكس إلّا أنّها تختلف باختلاف مراتبهم فى سلوكهم، تبتدى من اجلّ اصنافها وتنتهى عند ادقّها، فهذا ما ا قوله فى الرياضة، وارجع

الى المقصود.

فاقول: الغرض الاقصى من الرياضد شىء واحد هو نيل الكمال الحقيقى أَلَا اِنَّ ذلك موقوفٌ على حصول امرٍ وجودي هو الاستعداد، و حصول ذلك الامر، مشروطٌ بزوال الموانع. و الموانعُ أَمَّا خارجيَّة و أَمَّا داخليَّة، فاذن الرياضة بهذا الاعتبار، موجهة نحو ثلاثة اغراض؛ أحدها، تنحية ما دون الحق عن مستنّ الايثار، و هو ازالة الموانع الخارجيّة، و الثانى، تطويع النفس الامارة للمطمئنة، لينجذب التخيّل و التوهّم عن الجانب السفلى الى الحاجب القدسى و يتبعها سائر القوى ضرورة، و هو ازالة الموانع الداخليَّة، اعنى الدواعى الحيوانيَّة المذكورة، و الثالث، تلطيف السرّ للتنبّه، و هو تحصيلُ الاستعداد، لنيل الكمال، فانّ مناسبة السرّ مع الشىء اللطيف، لا يمكن أَلَا بتلطيفه، و لطف السرّ، عبارةٌ عن تهيتّه، لان تتمثّل فيه الصّور العقلية بسرعة و لان ينفعل عن الامور الالهية المهيجّة للشوق و الوجد بسهولة.

ثمّ اِنَّ الشيخ، لمّا فرغَ عن ذكر اغراض الرياضة، ذكر ما يعينُ على الوصول الى كلِّ واحدٍ من هذه الاغراض، أَمَّا الاول، فقد ذكر ممّا يُعينُ عليه شيئاً واحداً و هو الزهد الحقيقى المنسوب الى العارفين الذى هو التنزّه عمّا يشغل السرّ عن الحقّ - كما مرّ - و ذلك ظاهراً، و تمّا الثانى، فقد ذكر ممّا يُعين عليه ثلاثة اشياء؛ الاولُ العبادة المشفوعة بالفكر، يعنى المنسوبة الى العارفين، و فائدة اقترانها بالفكر، اِنَّ العبادة، تجعل البدن بكلّيته متابعاً للنفس، فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحقّ، بالفكر صار الانسان بكلّيته مُقبلاً على الحقّ و أَلَا فصارت العبادة سبباً للشقاوة، كما قال - عزّ وجلّ - : «فويلٌ للمُصلّين الذين هم عن صلاتهم ساهون»^(١).

و وجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثانى، هو أنّها ايضاً رياضةٌ ما، لهمم العابد العارف و قوى نفسه، ليجرّها بالتعويد عن جانب الغرور، الى جناب الحقّ - كما مرّ -
والثانى، الالحان و هى تُعينُ بالذات و بالعرض؛ و وجه اعانتها بالذات، اِنَّ النفس الناطقة، تقبل عليها لاعجابها بالتأليفات المُتّفكة و التّسبب المُنتظمة الواقعة فى الصّوت الذى هو مادّة النطق، فيذهل عن استعمال القوى الحيوانيَّة فى اغراضها الخاصّة بها،

فيتبعها تلك القوى وحينئذ تكون الالهام مستخدمة لها، ووجه اعانتها بالعرض، أنها توقع الكلام المقارن لها، موقع القبول من الاوهام، لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها، فاذا كان ذلك الكلام واعظاً، باعناً على طلب الكمال، صارت النفس مُتنبّهة لما ينبغي ان يفعل، فغلبت على القوى الشاغلة آياها وطوعتها.

و الثالث، نفس الكلام الواعظ، يعنى الكلام المفيد للتصديق، بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقتناع وسكون النفس، فإنه ينبئ النفس و يجعلها غالبية على القوى، لا سيما اذا اقترنت بامور اربعة: احدها يعود الى القائل و هو كونه زكياً، فإن ذلك كشهادة تؤكّد صدقه، و وعظ من لا يتعظ، لا ينجع، لأن فعله يكذب قوله، و الثلاثة الباقية، تعود الى القول؛ منها، واحد يعود الى اللفظ و هو كونه بعبارة بليغة، اى تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه و لا نقصان منه، كأنه قال: افرغ فيه المعنى، و واحد الى هيئة اللفظ و هو ان يكون بنغمة رخيمة، فإن لين الصوت، يُفيد النفس هيئة تعدّها نحو المسامحة فى القبول، و شدّته يُفيدها هيئة تعدّها نحو الامتناع عن القبول، و لذلك للنگمات تأثيرات مختلفة فى النفس يناسب كل صنف منها صنفاً من الهيئات النفسانية، و الاطباء و الخطباء، يستعملونها فى معالجات الامراض النفسانية، و فى ايقاع الاقتناع المطلوبة، بحسب تلك المناسبات، و واحد يعود الى المعنى، و هو ان يكون على «سمت رشيد»، اى يكون مؤدياً الى تصديق نافع للمريد فى السلوك بسرعة. و اعلم ان نفس الكلام الواعظ، يسمّى فى صناعة الخطباء بـ«العمود»، و الامور المذكورة اللاحقة به المُعينة على الاقتناع بـ«الاستدراجات»، و اما الثالث، فقد ذكر ممّا يُعين عليه شيئين:

- الاول، الفكر اللطيف و هو ان يكون مُعتدلاً فى الكيفية و الكمية و فى اوقات لا تكون الامور البدنية كالامتلاء و الاستفراغ المُفرطين و غيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلى، فإن كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر، تفيد النفس هيئة تعدّها لادراك المطالب بسهولة.

- و الثانى، العشق العفيف. و اعلم ان العشق الانسانى، ينقسم الى حقيقى - مرّ ذكره - و الى مجازى، و الثانى ينقسم الى نفسانى و الى حيوانى، و النفسانى، هو الذى يكون مبدئه مشاكلة نفس العاشق، لنفس المعشوق فى الجوهر و يكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق،

لأنها آثارٌ صادرةٌ عن نفسه، والحيوانى هو الذى يكون مبدئه شهوة حيوانية و طلبٌ لذّة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق، بصورة المعشوق و خلقته و لونه و تخاطيط اعضائه، لأنها امورٌ بدنية.

و الشيخ اُشار بقوله: «العشقُ العفيف»، الى الاول من المجازين، لأنّ الثّانى ممّا يقتضيه استيلاء النفس الامّارة و هو مُعينٌ لها على استخدامها القوّة العاقلة و يكون فى الاكثر مقارناً للفجور و الحرص عليه، و الاول بخلاف ذلك و هو يجعلُ النفسَ لينّةً شتّةً، ذات وجدٍ و رقةٍ منقطعةٍ عن الشّواغل الدّنيوية، مُعرضةٌ عمّا سوى معشوقه، جاعلةٌ جميع الهموم همّاً واحداً، و لذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى، اسهل على صاحبه من غيره، فأنّه لا يحتاجُ الى الاعراض عن اشياء كثيرةٍ و اليه اُشار من قال: من عشقَ و عفاً و كتمَ و مات، مات شهيداً.

• اشارة •

«ثمّ أنّه اذا بلغت به «الارادة» و «الرياضة» حدّاً ما، عنّت له خلّساتٌ من إطلاع نور الحقّ عليه لذيدة، كأنّها بروق تومض اليه، ثمّ تخمد عنه و هو المُستوى عندهم «اوقاتاً» و كلّ وقتٍ، يكتنفه وجدان؛ وجدّ اليه و وجدّ عليه. ثمّ أنّه ليكثر عليه هذه الغواشى، اذا امعن فى الارتياض.»

اقول: عن الشّىء، اعترض، و خلّس و اختلس، استلب، و ومض البرق و ميضاً و اومض، اى لمع لمعاناً خفيفاً، غير معترض فى نواحي الغيم.

و الشيخ اُشار فى هذا الفصل الى أوّل درجات «الوجدان» و «الاتّصال» و هو أنّما يحصلُ بعد حصول شىء من الاستعداد المُكتسب بـ«الارادة» و «الرياضة» و يتزايدُ بتزايد الاستعداد، و قد لاحظوا فى تسميته بـ«الوقت» قول النّبى ﷺ: «لى مع اله وقت، لا يسعنى فيه ملك مقرّب، و لا نبىُّ مرسل»^(١)، و الوجدان اللّذان يكتنفان الوقت، لا يتساويان، لأنّ الاول حزن على استبطاء الوجدان، و الآخر اسف على فواته.

• اشارة •

«أنه ليتوغل في ذلك، حتى يغشاء في غير الارتياض، فكلما لمع شيئاً، عاج منه الى جناب اقدس، يتذكر من امره امراً، فغشيه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء.»
اوغل، اى سار سريعاً وامعن فيه، وتوغل في الارض، اى سار فيها فابعد منه، ويوجد في بعض النسخ بالوجهين، اعنى ليوغل ولتوغل، ولمحه: اى ابصره بنظر خفيف، وعاج عنه، اى رجع وتنثنى عنه، وعاج به، اى قام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس، اذ صار ملكة، فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذى كان معداً لحصوله من قبل.

• اشارة •

«و لعل الى هذا الحد يستعلى عليه غواشية و يزول هو عن سكينته، فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره، فاذا طالت عليه الرياضة، لم يستفره غاشية، وهدى للتلبيس فيه.»
اقول: علا واستعلى، بمعنى، والسكينة، الوقار. واستوفز في قعدته، اى قعد قعوداً مُنتصباً غير مطمئن، واستفره الخوف وما يشبهه، اى استخفه. والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب.

و السبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم، اذا غافص الانسان بغته، فقد يستفره لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له، فينهزم عنه دفعة، اما اذا توالى واستمر، الف الانسان به و زال عنه الاستفزاز، لان النفس قد تتأهب لتلقيه، اذ هي متوقعة لعوده، و المعارف يُنكر من نفسه الاستفزاز المذكور، لاستكافه عن الترائى بالكمال، فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه، و يستعمل التلبيس فيه.

• اشارة •

«ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً، ينقلب له وقته سكينه، فيصير المخطوف مألوفاً، و الوميض شهاباً بيناً، و يحصل له معارفة مستقرة، كأنها صحبة مستمرة، و يستمتع فيها ببهجته، فاذا انقلب عنها، انقلب حيران اسفاً.»

و فى بعض النسخ بدل قوله: ينقلب له «وقته» سكينه، ينقلب له «وفده» سكينه، يقال: وفد فلان على الامير، اذا ورد رسولا اليه، فهو وفد والجمع وفد، و الرواية الاولى اظهر.

الخطف، الاستلاب. والشهاب، شعلة نارٍ ساطعة، وشهاباً بيّناً، اى واضحاً. وفي بعض النسخ ثبنا، اى ثابتاً. ويحصل له معارفة مستقرّة، اى مع الحقّ الأوّل، اسفاً، اى متلهفاً والمعنى ظاهر.

• اشارة •

«و لعلّه الى هذا الحدّ يظهر عليه ما به، فاذا تغلغل في هذه المعارفة، قلّ ظهوره عليه، فكان وهو غائب حاضراً، وهو ظاعنٌ مقيماً.»

اقول: تغلغل الماء في الشجر، اى تخلّلها، و ظعن، اى سار. والمعنى أنّه قبل هذا المقام، كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الدّهاب والاسف حالة الانقلاب، فصال في هذا، بحيث يقلّ ظهور ذلك عليه، فيراه جليسه حالة الاتّصال بجانب الجلال حاضراً عنده مُقيماً معه وهو بالحقيقة غائبٌ عنه، ظاعنٌ الى غيره.

• اشارة •

«و لعلّه الى هذا الحدّ، أنّما يتيسّر له هذه المعارفة احياناً، ثمّ يتدرّج الى ان يكون له متى شاء.»

وفي بعض النسخ: أنّا يتسنّى له، اى ينفّث ويتسهّل عليه، يُقال: سنّاه، اى فتح وسهّله.

• اشارة •

«ثمّ أنّه ليتقدّم هذه الرّتبة، فلا يتوقّف امره الى مشيئته، بل كلّما لاحظ شيئاً، لاحظ غيره وان لم تكن ملاحظته للاعتبار، فيسبح له تعريجٌ عن عالم الزّور الى عالم الحقّ مستقرّاً به ويحتفّ حوله الغافلون.»

يُقال: عرج عروجا، اى ارتقى، وعرج عليه تعريجاً، اى اقام، وعرج اليه وانعرج: اى مال وانعطف. فالتعريجُ هيهنا، امّا مبالغةٌ في الارتقاء، و امّا بمعنى الميل والانعطاف، و حفّ واحتفّ حوله، اى اطاف به واستدار حوله، والمعنى ظاهر.

• اشارة •

«فاذا عبر الرياضة الى النيل، صار سرّه مرآةً مجلوةً مُحاذياً بها شطر الحقّ، ودرّت عليه اللذات العُلى، وفتح بنفسه، لما بها من أثر الحقّ، وكان له نظرٌ الى الحقّ ونظرٌ الى نفسه، وكان بعد متردّداً.»

يقال: درّ اللبن وغيره، اى انصبّ وفاض، ومعناه انّ العارف اذا تَمّت رياضته و استغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذى هو اتّصاله بالحقّ دائماً، صار سرّه الخالى عمّا سوى الحقّ، كمرآةٍ مجلوةٍ بالرياضة مُحاذياً بها شطر الحقّ بالارادة، فتمثّل فيه اثر الحقّ و فاضت عليه اللذات الحقيقيّة، وابتهج بنفسه، لما ناله من اثر الحقّ، وكان له نظران؛ نظرٌ الى الحقّ المُبتهج به، ونظرٌ الى ذاته المُبتهجة بالحقّ، وكان بعد فى مقام التردّد بين الجانبين.

• اشارة •

«ثمّ أنّه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، وان لحظ نفسه، فمن حيث هى لاحظة، لا من حيث هى بزينتها، وهناك يحقّ الوصول.»

هذه آخرُ درجات السلوك الى الحقّ وهى درجة الوصول التّام، ويليها درجات السلوك فيه، وهى تنتهى عند «المحو» و«الفناء» فى التّوحيد على ما سيأتى، وفى هذا المقام يزول التّردّد المذكور فى الفصل السّابق وتَمّ الغيبة عن النّفس والوصول الى الحقّ. واعلم انّ الغيبة عن النّفس، لا تنافى ملاحظتها، ولذلك قال «وان لحظ نفسه، فمن حيث هى لاحظة، لا من حيث هى بزينتها»، وبيانه: انّ اللاحاظ - من حيث هو لاحظ - اذا لحظ كونه لاحظاً، فقد لحظ نفسه اّلا انّ هذه الملاحظة، دون الملاحظة الّتى كانت قبلها، لانه كان هناك لاحظاً للنّفس من حيث هى متنقّشة بالحقّ، متزيّنة بزينة حصلت لها منه، فهو مبتهج بالنّفس والابتهاج بالنّفس وان كان بسببِ الحقّ، اعجابٌ بالنّفس وتوجّه الى النفس، فاذن هو تارة متوجّه الى النّفس وتارة متوجّه الى الحقّ ولذلك حكم عليه بالتّردّد، اما هيئنا، فهو متوجّه بالكلية الى الحقّ و اّما يلحظ النّفس من حيث يلحظ المتوجّه اليه الذى لا ينفكّ عن ملاحظة المتوجّه فقط، فهى ملاحظة النّفس بالمجاز او بالعرض، ولذلك حكم هيئنا بالوصول الحقيقى، فهذا شرح ما فى الكتاب.

وبقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها، فاقول: انّ

كل حركة، فلها مبدؤ و وسط و منتهى، و اذا كانت المفارقة من المبدؤ و المرور على الوسط و الوصول الى المنتهى لا دفعةً، كان لكل واحدٍ منها ايضاً ابتداءً و توسطاً و انتهاءً و الجميع تسعة، فالشيخ اورد بعد فصل الرياضه تسعة فصولٍ مشتملةٍ على ذكر هذه الدرجات:

- الثلاثة الاولى، التى ذكر فيها اول الاتصال المُسمى بـ«الوقت» و تمكنه بحيث يحصل فى غير حال الارتياض، و استقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك.

- و الثلاثة التى بعدها، التى ذكر فيها ازدياد الاتصال الذى عبّر عنه بصيرورة الوقت سكينه، و تمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول بأثر اللاحصول، و استقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملةً على مراتب وسطه.

- و الثلاثة الاخيرة، التى ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة، و استقراره مع عدم الرياضه، و ثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملةً على مراتب المنتهى.

• تنبيه •

«الالتفات الى ما تنزه عنه «شغل»، و الاعتداد بما هو طوع من النفس «عجز»، و التبجح بزينة الذات - من حيث هى الذات - و ان كان بالحق «تبه»، و الاقبال بالكليّة على الحق «خلاص».

لما فرغ عن ذكر درجات السلوك و انتهى الى درجات الوصول، اراد ان يُنبّه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول، بالقياس اليه، فبدأ بالزهد الذى هو تنزهٌ ما، عما يشغل عن الحق و ذكر ايضاً أنّه شاغل، فقال «الالتفات الى ما تنزه عنه، يعنى ما سوى الحق، شغل»، فاذن الزهد مؤدّى الى ما به يحترز عنه، ثم عقّب بالعبادة التى هى تطويع النفس الامارة للنفس المُطمئنة على افعالها الخاصّة باعانة الامارة اياها على ذلك و ذكر ايضاً أنّه عجز، فقال «و الاعتداد بما هو طوعٌ من النفس عجز»، اى اعتداد النفس بما يطيعها عجزٌ و فانّ العبادة ايضاً مؤدّية الى ما به يحترز عنه، ثم عقّب بآخر درجات السلوك المُنتهية الى الوصول، فانّ التنبيه على نقصانها، يتضمّن التنبيه على نقصان ما قبلها و ذكر انّ الابتهاج بما يحصل لذات المُبتهج - من حيث هو لذاته - و ان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه «تبه» و «حيرة»، فأنّه يقتضى تردّداً من جانب الى جانب، يقابله

وقد ابتغى بذلك الهداية عن التَّحْيَرِ، فقال: «والتَّبَجُّعُ بزيئة الذات - من حيث هي الذات - وان كان بالحق، تيه»، فاذن الوقوفُ في هذه الدرجة من السلوك ايضاً يكون مُتَأَدِّياً الى ما يحترزُ عنه بالسلوك، ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب، فقال: «الاقبال بالكلية على الحق خلاصٌ» وهناك ظهر ايضاً معنى قولهم: و المخلصون على خطرٍ عظيم.

• اشارة •

«العرفانُ مبتدئ من تفريقٍ و نفضٍ و تركٍ و رفضٍ معني في جمعٍ، هو جمع صفات الحق للذات المرية بالصدق، منته الى الواحد، ثم وقوف».

قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل، و اقول في تقريره: انه مشهور بين اهل الذوق، ان تكميل الناقصين يكون بشيئين: تخلية، و تحلية، كما ان مداواة المرضى، يكون بشيئين: تنقية، و تقوية، الاول سلبى، و الثانى ايجابى، و يعبر عن التخلية بـ«التزكية»^(١)، و لكل واحدٍ منهما درجات:

اما درجات التزكية، فهي التى مر ذكرها، و قد رتبها الشيخ في هذا الفصل، في اربع مراتب: «تفريق»، و «نفض»، و «ترك»، و «رفض». فالتفريق مبالغ الفرق و هو فصل بين شيئين، لا ترجيح لاحدهما على الآخر، و منه فرق الشعر، و النفس، تحريك شىء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه، كالغبار عن الثوب، و الترك تخلية و انقطاع عن شىء، و الرفض تركٌ مع اهمال و عدم مبالاة.

فالعرفانُ مبتدئ من تفريق، بين ذات العارف و بين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها، ثم نفضٌ لآثار تلك الشواغل كالميل و الالتفات اليها عن ذاته تكميلاً لها بالتجرد عما سوى الحق و الاتصال به، ثم تركٌ لتوخي الكمال لاجل ذاته، ثم رفضٌ لذاتها بالكلية، فهذه درجات التزكية.

واما التحلية، و هي التى سيورد الشيخ، ذكر درجاتها في الفصل الذى يتلو هذا الفصل، فبيان درجاتها بالاجمال: ان العارف اذا انقطع عن نفسه و اتصل بالحق، رأى كل قدرة

١ - و ربما يعبر عن التخلية بـ«التزكية»، «شرحى الاشارات» / ١٢٠.

مستغرقة في قدرته المتعلّقة بجميع المقدورات، وكلّ علم مستغرقاً في علمه الذي، لا يعزب عنه شيء من الموجودات، وكلّ ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات، بل كلّ وجود، فهو صادر عنه، فائض من لدنه، صار الحق حينئذٍ بصره الذي به يبصر، و سمعه الذي به يسمع^(١)، و قدرته التي بها يفعل، و علمه الذي به يعلم، و وجوده الذي به يوجد، فصار العارف حينئذٍ متخلّقاً باخلاق الله - تعالى - بالحقيقة. و هذا معنى قوله: «العرفان مُمعنٌ في جمع، هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق»، ثمّ أنّه بعد ذلك، يعاين كون هذه الصفات و ما يجري مجراها متكرّرة بالقياس الى الكثرة متّحدة بالقياس الى مبدئها الواحد، فإنّ علمه الذاتى، هو بعينه قدرته الذاتيّة، و هى بعينها ارادته، و كذلك سائرهما.

و اذ لا وجود ذاتيّاً لغيره، فلا صفات مغايرة للذات و لا ذات موضوعة للصفات، بل الكلّ، شيء واحد، كما قال عزّ من قائل: اِنَّمَا اللّٰهُ وَاحِدٌ، فهو هو لا شيء غيره. و هذا معنى قوله: «منتته الى الواحد»، و هناك لا يبقى واصفٌ و لا موصوفٌ، و لا سالكٌ و لا مسلوکٌ، و لا عارفٌ و لا معروفٌ و هو مقام الوقوف.

• اشارة •

«من أثر العرفان للعرفان، فقد قال بالتّانى، و من وجد العرفان، كأنّه لا يجده، بل يجد المعروف به، فقد خاض لُجّة الوصول و هناك درجاتٌ ليست اقلّ من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار، فإنّها لا يفهمها الحديث، و لا تشرحها العبارة، و لا يكشفُ المقال عنها غير الخيال، و من احبّ ان يتعرّفها، فليتدرّج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المُشافهة، و من الواصلين الى العين، دون السّامعين للآثر.»

العرفان حالةٌ للعارف، بالقياس الى المعرّف، فهى لا محالة غير المعروف، فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان، فهو ليس من الوحدّين، لأنّه يُريدُ مع الحق شيئاً غيره و هذه حال المتبجّح بزينة ذاته و ان كان بالحق، امّا من عرف الحق و غاب عن ذاته، فهو

١ - جاء فى الحديث: «انّ العبد ليتقرّب الىّ بالتّوافتل، حتّى احببته فاذا احببته كنتُ سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يُبصر به». «بحار الانوار»، ج ١٤ / ٢٨٩.

غائب لا محالة عن العرفان الذي هو لذاته، فهو قد وجد العرفان، كأنه لا يجده، بل يجد المعروف فقط و هو الخائض لجة الوصول، أي معظمه و هناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية و هي ليست باقل من درجات ما قبله، اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية و ذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية و الخلقيات محاط بها متناهية و الى هذا أشير في قوله عز من قائل: «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي، لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربّي»^(١) - الآية - فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله، و في هذه، سلوك في الله و ينتهي السلوكان بـ«الفناء في التوحيد».

و اعلم ان العبارة عن هذه الدرجات، غير ممكنة، لان العبارة موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات، ثم يحفظونها، ثم يتذكرونها، ثم يتفاهمونها تعليمًا و تعلمًا، اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلاً عن قوى بدنه، فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ، فضلاً عن ان يعبر عنها بعبارة، و كما ان المعقولات، لا تدرك بالالوهام و الموهومات، لا تدرك بالخيالات و المتخيلات لا تدرك بالحواس، كذلك ما من شأنه ان يعاين بـ«عين اليقين»، فلا يمكن ان يدرك بـ«علم اليقين»، فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان، دون ان يطلبه بالبرهان، فهذا بيان ما ذكره الشيخ، و استثنى الخيال في قوله: «و لا يكشف عنها المقال غير الخيال»، لما سيبين في النمط العاشر و هو: ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القدس، فقد يترائي في خيالاتهم، امور تحاكي ما يشاهدونه، محاكاة بعيدة جداً.

• تنبيه •

«العارف هشّ بشّ بسام، يبجل الصغير ممن تواضعه، كما يبجل الكبير، و ينسبط من الخامل مثل ما ينسبط من النبيه و كيف لا يهشّ، و هو فرحان بالحقّ و بكل شيء؟ فانه يرى فيه الحقّ، و كيف لا يستوى و الجميع عنده سواسية اهل الرحمة، قد شغلوا بالباطل.»
القول: لما فرغ من ذكر درجات العارفين، شرع في بيان اخلاقهم و احوالهم.

يُقال: رجل هَشٌّ، بَشٌّ: اى طلق الوجه، طَيِّبٌ و بَسَامٌ، اى كثير التَّبَسُّمِ، و التَّبَيُّه: المشهور و يُقَابِلُه الخامل. و سواسية - على وزن ثمانيه - اى اشباه، و هى قريبة الاشتقاق من لفظة «سواء» وزنه فعافلة، او ما يشبهها وليست على قياس، و معنى الفصل ظاهرٌ. و هذان الوصفان، اعنى الهشاشة العامة، و تسوية الخلق فى النَّظَر اِثْران لَخْلُقٍ واحدٍ، يسمَّى بـ«الرَّضاء» و هو خَلْقٌ لا يبقى لصاحبه انكاراً على شىء، و لا خوف من هجوم شىء، و لا حزن على فوات شىء، و اليه اشار عَزَّ من قائل: و رضوان من الله اكبر، و منه تبين تأويل قولهم: «خازن الجنة، ملكٌ اسمه رضوان».^(١)

• تنبيهة •

«العارفُ له احوالٌ لا يتحمل فيها الهمس من الخفيف، فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة، و هى فى اوقات انزعاجه بسرّه الى الحق، اذا تاح حجابٌ من نفسه، او من حركة سرّه، قبل الوصول، فأما عند الوصول، فأما شغلٌ له بالحق عن كل شىءٍ و اما سعةٌ للجانبين لسعة القوة، و كذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة، فهو اهشٌّ خلق الله بيهجته.»

الهمس: الصوت الخفى، و حفيف الفرس: دويّه فى جريه، و كذلك حفيف جناح الطائر، و خلفجه: جذبه و انتزعه، و خلجه ايضاً شغله، و زعجه فانزعج: اى اقلعه من مكانه، فانقلع و تاح له: اى قدّره. و فى رواية تاج: اى ظهر، يقال: تاج بسرّه، اى اظهره. و المعنى ان للعارف احوالاً لا يحتمل فيها الاحساس بشاغلٍ يردُّ عليه من خارج و لو كان ذلك الشىء اضعف ممّا يحسُّ به فضلاً عمّا فوقه و تلك الاحوال، تكونُ فى اوقات توجّهه بسرّه الى الحق، اذا ظهر فى تلك الاوقات، حجابٌ قبل الوصول، الى حقّ او قدّر له حجابٌ اما من جهة نفسه، كما يرد عليها ما يزيل استعدادَه للوصول، او من جهة حركة سرّه، كما ان يتمايل فى فكره، فيعرض له الالتفات الى شىءٍ غير الحقّ و بالجملة لا يتمُّ بسبب احد المانعين وصوله بالحق، بل يبقى مُنتظراً مُتَحَيِّراً، فيغلب عليه بسبب ذلك السّامة، من كلّ وارد غير الحق، و المُلااة عن كلّ شاغلٍ عنه، فلا يحتمل شيئاً ممّا وصفناه.

أما عند الوصول والانصراف، فلا يكونُ كذلك، لأنّه عند الوصول، لا يخلو من امرين؛ احدهما ان تكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحقّ على الالتفات الى غيره أما لقصورها، أولسدة الاشتغال. وحينئذ يكون مشغولاً بالحقّ فقط غافلاً عن كلّ ما يرد عليه، فلا يحسّ بالشواغل الخارجيّة، والثاني ان تكون القوة بحيث تقي بالامرین معاً، فلا تملّ بالامور الخارجيّة، لأنّها لا تكون شاغلةً إياه عن الحقّ، وأما عند الانصراف، فلاّنه يكون حينئذ اهشّ الخلق [ببهيته]، فلتلقّى ما يردّ عليه مع انبساطٍ وبشاشيّة.

• تنبيه •

«العارف لا يعنيه التّجسّس والتّحسّس، ولا يستهويه الغضب، عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرّحمة، فأنّه مستبصرٌ بسرّ الله في «القدر»، وأما اذا امر بالمعروف، امر برفقٍ ناصحٍ لا بعنفٍ معيّرٍ، واذا جسم المعروف، فربما غار عليه من غير اهله.»

لا يعنيه: اى لا يهتمّ، وفي الحديث: من طلب ما لا يعنيه، فاته ما يعنيه، والتّجسّس: التفحص، و تحسّست من الشّيء، اى تخبرت خبره، واستهواه الشيطان وغيره: اى استهامه. وعيّره، أى نسبته الى العار، وجسم، اى عظم. وغار الرجل على اهله: يغار غيره. ومعناه: انّ العارف لا يهتمّ بتجسّس احوال النّاس، وذلك لكونه مقبلاً على شأنه فارغاً عن غيره، غير متبعٍ لعورة احد ولا يتجسّس إلّا فارغاً او خائف او غائب، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر، بل تعتريه الرّحمة وذلك لوقوفه على سرّ القدر، واذا امر بالمعروف، امر برفقٍ ناصحٍ، لا بعنفٍ معيّرٍ، امر الوالد ولده وذلك لشفقتيه على جميع خلق الله واذا عظم المعروف، فربما يسره غيره عليه من غير اهله.

والفاضل الشارح قال فى تفسيره: واذا عظم المعروف بغير اهله، فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد، وهو غير مطابق للمتن.

• تنبيه •

«العارف شجاعٌ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت، وجوادٌ وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل، وصّاح للذنوب، وكيف لا ونفسه اكبر من ان تخرجها ذلّة بشرٍ، ونساء

للاحقاد. وكيف لا وذكره مشغول بالحق.

القول: الكرمُ يكون اما ببذل نفع، لا يجبُ بذله او بكفّ ضررٍ لا يجبُ كفه، والاولُ يكونُ اما بالنفس وهو «الشّجاعة»، او بالمال و ما يجرى مجراه وهو «الجود» وهما وجوديان، والثاني اما ان يكون مع القدرة على الاضرار وهو «الصفح» و «العفو»، واما لا مع القدرة وهو «نسيان الاحقاد»، وهما عدميان، والعارف موصوفٌ بالجميع، كما ذكر الشيخ وذكر علله.

• تنبيه •

«العارفون قد يختلفون في الهمم، بحسب ما يختلفُ فيهم من الخواطر، على حكم ما يختلفُ عندهم من دواعي العبر، و ربما استوى عند العارف القشف والتّرف، بل ربما أثر القشف، وكذلك ربما استوى عنده الثّقل والعطر، بل ربما أثر الثّقل وذلك عندما يكون الهاجس بباله، استحقاقاً ما خلا الحقّ، و ربما اصغى الى الزينة واحبّ من كلّ جنس عقيلته وكره الخداج والسّقط، وذلك عندما يعتبر عاداته من صحبة الاحوال الظّاهرة، فهو يرتاد البهاء في كلّ شيءٍ، لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه، وقد يختلف هذا في عارفين، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين.»

القول: يقال: قشف الرجال، اذا لوّحتهُ الشّمس، او الفقر، فتغيّر واصابه قشف، و المتقشف، الذي يتبلّغ بالقوت والمرقّع، وترفته النّعمة، اى اطغته. وهو تفل بين الثّقل، اى غير متطيّب، و اصغى اليه: اى مال. و عقيلة كلّ شيء: اكرمه، و عقيلة البحر دُرّه، و الخداج، النقصان. و السقط، ردىء المتاع. و ارتاد، اى طلب مع اختلاف في مجيء و ذهاب، و البهاء: الحسن. و المزية: الفضيلة، و حظيت المرأة عند زوجها حظوة - بالضمّ و الكسر - اى قُرباً و منزلةً، و عكف عليه، اى اقبل عليه مواظباً، و المعنى ظاهر.

و في قوله: «لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه»، وجهان؛ من السّبب لميل العارف الى البهاء؛ احدهما فضل العناية به، والثاني مُناسبة الامر القدسيّ.

• تنبيه •

«و العارفُ رُبما ذهل فيما يصار به اليه، ففغل عن كلِّ شيءٍ، فهو في حكم من لا يكلف، وكيف والتكليف لمن يعقلُ التكليف حال ما يعقله، ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف.»

اقول: اجترح، اى كسب، والمرادُ ان العارف رُبما ذهل في حال اتّصاله بعالم القدس عن هذا العالم، ففغل عن كلِّ ما في هذا العالم و صدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعيّة، فهو لا يصيرُ بذلك متأنماً، لآنه في حكم من لا يكلف، لانّ التكليف لا يتعلّقُ ألا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك، او بمن يتأنم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف، كالتائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المُكَلِّفين.

• اشارة •

«جلّ جنابُ الحقّ عن ان يكون شريعةً لكلّ واردٍ، او يطلّع عليه آناً واحد بعد واحد^(١)، و لذلك فإنّ ما يشتملُ عليه هذا الفنّ، ضحكةٌ للمفغل، عبرةٌ المحصل، فمن سمعه فاشمأزّ عنه، فليتهم نفسه، لعلّها لا تناسبه، وكلّ ميسّر لما خلق له^(٢)»

اقول: الشريعةُ مورد الشّاربة، و اشمأز عنه، اى تقبّض تقبّض المذعور. والمرادُ ذكره قلّة عدد الواصلين الى الحقّ، و الاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفنّ المذكور في هذا النمط، هو جهلهم بها، فإنّ الناس اعداء ما جهلوا، و الى انّ هذا النوع من الكمال، ليس ممّا يحصل بالاكْتساب المحض، بل انما يحتاجُ مع ذلك الى جوهرٍ مناسبٍ له بحسب الفطرة.

١ - و ايضاً قال الافلاطون: نواحي القدس، دارٌ لا يَطأها القوم الجاهلون و حرامٌ على الاجساد المظلمة ان تلج ملكوت السّماوات «رسالة لقاء الله» / ٢٤٠.

٢ - «بحار الانوار» ج ٦٧ / ١٩.

النَّمط العاشر

في اسرار الآيات

النَّمط العاشر

فى اسرار الآيات

يُرِيدُ أن يبيّن فى هذا النَّمط، الوجهُ فى صدور الآيات الغريبة، كالاكتفاء بالقوتِ اليسير، و التَّمكّن من الافعال الشّاقة، و الاخبار عن الغيب، و غير ذلك عن الاولياء، بل الوجه فى ظهور الغرائب مطلقاً فى هذا العالم، على سبيل الاجمال.

* اشارة *

«اذا بلغك انّ عارفاً امسك عن القوت المرزوء، مدّةً غير معتادة، فاسجح بالتّصديق و اعتبر ذلك من مذاهب الطّبيعة المشهورة.»
اقول: يُقالُ ما رزأت ماله، اى ما نقصت، و ارتزوا الشّىء، انتقض و منه الرّزئية.
و أنّما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً، لارتياضه على قلّة المنونة و لقلّة رغبته فى الشّهوات الحسيّة، و الاسجاح: حسن العفو و منه قولهم: اذا ملكت فاسجح، و يُقال: اذا سألت فاسجح، اى سهّل الفاظك و ارفق.

* تنبيه *

«تذكّر انّ القوّى الطّبيعيّة الّتى فىنا، اذا شغلت عن تحريك الموادّ المحموده بهضم الموادّ الرّديئة، انحفظت الموادّ المحموده، قليلة التحلّل غنيّةً عن البدل، فربما انقطع عن صاحبها الغذاء، مدّةً طويلةً لو انقطع مثله فى غير حالته، بل عشر مدّته هلك، و هو مع ذلك محفوظُ الحياة.»

اقول: الامساك عن القوت، قد يعرّضُ بسبب عوارضٍ غريبةٍ، امّا بدنيّة كالامراض

الحارّة، و اما نفسانيّة كالخوف، و اعتبار ذلك يدلُّ على انّ الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة، ليس بممتنع، بل هو موجود، و لذلك نبّه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين، ازالةً للاستبعاد، و اشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصلٍ ثالثٍ بعدهما.

- فان قيل: بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحارّة و بين غيره فرقٌ و هو انّ القوى الطّبيعيّة هيئها واجدةٌ لما يتغذى به، اعني الموادّ الرّديئة، و في سائر المواضع غير واجدة لذلك، فاذن امكانُ هذا الامساك، لا يدلُّ على امكان الامساك في سائر الصّور.

- قلنا: الغرض من ايراد هذه الصّورة، ليس الاّ بيان انتقاض الحكم، بامتناع الامساك عن القوت في مدّةٍ طويلةٍ على الاطلاق و هو حاصلٌ و اختلافُ اسباب وجود الامساك، ليس بقادح فيه.

• تنبيه •

«أليس قد بان لك انّ الهيئات السّابقة الى النّفس، قد تهبط منها هيئات الى قُوى بدنيّة، كما تصعدُ من الهيئات السّابقة الى القُوى البدنيّة هيئاتٌ تنال ذات النّفس و كيف لا و انت تعلم ما يعتري مستشعرُ الخوف من سقوط الشهوة و فساد الهضم و العجز عن افعالٍ طبيعيّة كانت مؤاتية.»

اقول: نبّه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النّفسانيّة و اشار بقوله: «أليس قد بان لك»، الى ما ذكره في النّقط الثالث و هو انّ كلّ واحدٍ من النّفس و البدن، قد يفعلُ عن هيئات تعرض لصاحبه أوّلاً.

• اشارة •

«اذا راضت النّفس المُطمئنة، قُوى البدن انجذبت خلف النّفس في مهماتها التي تنزعج اليها، احتيج اليها او لم يحتج، فاذا اشتدّ الانجذاب و اشتدّ الاشتغال عن الجهة المولّية عنها، فوقفت الافعال الطّبيعيّة المنسوبة الى قوّة النّفس النّباتيّة، فلم يقع من التحلّل الاّ دون ما يقع في حالة المرض، و كيف لا و المرضُ الحارّ، لا يعرى عن التّحلّل للحرارة و ان لم

يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط للقوة، لا وجود له في حال الانجذاب المذكورة، فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين: فقدان تحليل، مثل سوء المزاج الحار، وفقدان المرض المضاد للقوة، وله معين ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين، فالعارف اولى بالتحفاظ قوته، فليس ما يحكى لك من ذلك مضاد المذهب الطبيعة».

اقول: السبب في كون العرفان مقتضياً للمساك عن القوت، هو توجه النفس بالكلية، الى العالم القدسي المستلزم لتشيع القوى الجسمانية اياها، المستلزم لتركها فاعيلها التي منها «الهضم» و«الشهوة» و«التغذية» وما يتعلق بها.

و انما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي، ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي، لان الخوف والعرفان، نفسان، فالاعتراف بكون احدهما مقتضياً للمساك، اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سبباً له، اما المرضي فمخالف، فهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تصرف الغاذية فيها والشيع بين ان العرفان باقتضاء الامساك، اولى من المرض، لان المرض في بعض الصور، يختص بامرین، يقتضيان الاحتياج الى الغذاء؛ احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريية المسماة بسوء المزاج، فان الحاجة الى الغذاء، انما تكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر، كانت الحاجة اشد، والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية، بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات، لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان، وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر، كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد، والعرفان يختص بامر يقتضي ايضاً عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افايلها عند مشايعتها للنفس، فاذا العرفان باقتضاء الامساك، اولى من المرض، وقد ظهر عند ذلك، جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء، مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة.

• اشارة •

«اذ بلغك ان عارفاً اطاق بقوته فعلاً، او تحريكاً، أو حركة، يخرج عن وسع مثله، فلا

تتلّقه بكلّ ذلك الاستنكار، فلقد تجد الى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة.»

اقول: هذه خاصية أخرى للعارف، قد ادعى امكانها في هذا الفصل و سيجي بيانها في فصل بعده.

* تنبيه *

«قد يكون للانسان و هو على اعتدال من احواله، حدٌ من المنة، محصور المُنْتَهى فيما يتصرّف فيه و يحركه، ثمّ تعرض لنفسه هيئة ما، فتتخطّ قوتها عن ذلك المُنْتَهى، حتّى يعجز عن عشر ما كان مستر سلافه، كما يعرض له عند خوفٍ او حزنٍ، او تعرض لنفسه هيئة ما، فتضاعف منتهى مُنْتَهى حتّى يستقلّ به بكنه قوّته، كما يعرضُ له في الغضب او المنافسة و كما يعرض له عند الانتشاء المعتدل، و كما يعرضُ له عند الفرح المطرب، فلا عجب لو عنت للعارف هزّة، كما يعنّ عند الفرح، فأولت القوى التي له سلاطة أو غشية عزّة كما يغشى عند المنافسة، فاشتغلت قواه حمية و كان ذلك اعظم و اجسم ممّا يكون عند غضب، او طرب و كيف لا و ذلك بصريح الحقّ و مبدء القوى و اصل الرحمة.»

اقول: المنة، القوة و الاسترسال، الانبعاث. و التثشاء: السكر، و عنّ: اعترض و الهزّة، التّشاط و الارتياح، و اولت له: اى اعطت، يُقال: اوليته معروفاً و السلاطة: القهر.

و اعلم أنّ مبدأ القوى البدنية، هو الروح الحيوانى، فالعوارض المُقتضية لانقباض الرّوح و حركته الى داخل - كالحزن و الخوف - يقتضى انحطاط القوة، و المُقتضية لحركته الى خارج، كالغضب و المنافسة او لانبساطه انبساطاً غير مفرط، كالفرح المطرب و الانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها.

انّما قيّد الانتشاء بـ«الاعتدال»، لأنّ المُسكر المفرط، يوهن القوة لاضراره بالدماغ و الارواح الدّماغية، ثمّ لما كان فرح العارف ببهجة الحقّ اعظم من فرح غيره بغيرها، و كانت الحالة التي تعرضُ له و تحرّكه اعتزازاً بالحقّ او حمية الهيّة، اشدّ ممّا يكون لغيره، كان اقتداره على حركة، لا يقدر غيره عليها امراً ممكناً، و من ذلك يتعيّن معنى الكلام المنسوب الى على عليه السلام: و الله ما قلعت باب خير بقوة جسدانية، و لكن قيلعتها بقوة

ربانيّة. (١)

* تنبيهة *

«وإذا بلغك أنّ عارفاً حدث عن غيب، فاصاب متقدماً ببشرى، او نذير، فصدّق ولا يتعسّر عليك الايمان به، فإنّ لذلك في مذاهب الطيّبعد اسباباً معلومة.»
اقول: هذه خاصيّة أخرى، اشرف من المذكورتين، ادّعاها في هذا الفصل و سيّئتها في ستّة عشر فصلاً بعده.

* اشارة *

«التّجربة والقياس، متطابقان على أنّ للنفس الانسانيّة ان تنال من الغيب نيلاً ما، في حالة المنام، فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النّيل في حال اليقظة إلّا ما كان الى زواله سبيلاً و لارتفاعه امكان، أمّا «التّجربة»، فالتّسامع والتّعارف، يشهدان به وليس احدٌ من النّاس إلّا و قد جرّب ذلك في نفسه، تجارب الهمة التّصديق، اللهمّ إلّا ان يكون احدُهم فاسد المزاج، نائمٌ قويّ التّخيّل والذّكر، و أمّا «القياس»، فاستبصر فيه من تنبيهات.»
اقول: يُريد بيان المطلوب على وجهٍ مقنع، فذكر أنّ الانسان قد يطلّع على الغيب حالة النوم فاطّلاعه عليه في غير تلك الحالة، ايضاً ليس ببعيدٍ و لا منه مانعٌ اللهمّ إلّا مانعاً يمكنُ ان يزول و يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات، أمّا اطّلاعه على الغيب في النّوم، فيدلّ عليه التّجربة والقياس؛ و التّجربة تُثبتُ بامرّين؛ احدهما باعتبار حصول الاطّلاع المذكور لغير وهو التّسامع، والثّاني باعتبار حصوله للنّاظر نفسه و هو التّعارف، و أنّما جعل المانع عن الاطّلاع التّوميّ فساد المزاج و قصور التّخيّل و التّدكّر، لتعلّق ما يراه النّائم في نفسه بالمتخيّلة، و في حفظه و ذكره بالمتذكّر، و في كونه مطابقاً للصّور المُتمثّلة في المبادى، المُفارقة الى زوال الموانع المزاجيّة، و أمّا القياس، فعلى ما يجيئ بيانه.

• تنبيه •

«قد علمت فيما سلف، انَّ الجُزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي، ثمَّ قد تنبَّهت لانَّ الاجرام السماوية، لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها من تصوّر اللوازم الجُزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري، ثمَّ ان كان ما يلوحه ضرب من النّظر مستوراً آلاً على الرّاسخين في الحكمة المتعالية، انَّ لها بعد القول المُفارقة الّتي هي لها كالمبادئ و نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادّها، بل لها معها علاقة ما، كما لنفوسنا مع ابداننا، وانّها تنال بتلك العلاقة كما لا ما حقّاً، صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك، لتظاهر رأي جزئي و آخر كلي، فيجتمع لك مما تنبّهنا عليه انَّ للجُزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كليّة، وفي العالم النّفساني، نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت، او النّقشان معاً.»

اقول: القياس الدالّ على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي: نومه و يقظته مبني على مقدمتين: احدهما، انَّ صور الجُزئيات الكائنة، مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها، والثانية، انَّ للنفس الانسانية، ان ترسم بما هو مرتسم فيها، والمُقدّمة الاولى، قد ثبتت فيما مرّ.

و الشيخ اعادها في هذا الفصل، فقوله: «قد علمت فيما سلف انَّ الجُزئيات منقوشة في العالم العلوي^(١) نقشاً على وجه كلي»، اشارة الى ارتسام الجُزئيات على الوجه الكلي في العقول، وقوله: «قد تنبّهت لانَّ الاجرام السماوية» الى قوله: «في العالم العنصري»، اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادّها و من كونها ذوات ادراكات جزئية، هي مبادئ تحريكاتها، و الى ما تقرّر من كون العلم بالعلّة و الملزوم، غير منفك عن العلم بالمعلول و اللازم، فانّ جميع ذلك، يدلّ على جواز ارتسام الكائنات الجُزئية باسرها الّتي هي معلولات الحركات الفلكية و لوازمها في النفوس الفلكية، آلاً انّ ذلك يقتضي كون الكلّيات العقلية، مرتسمة في شيء و الجُزئيات الحسية، مرتسمة في شيء آخر و ذلك ما يقتضيه رأي المشائين.

١ - قد سبق في المتن الشيخ «العالم العقلي» ونحن راجعنا الى «شرحى الاشارات» - طبع عمر حسين خشاب - و نجدنا في نسخته المطبوعة كذا ايضاً و هو امرٌ غريب.

ثم أنه اشار بقوله: «ثم ان كان ما يلوّحه ضربٌ من النَّظر»، الى قوله: «لتظاهر رأى جزئى و آخر كلّى»، الى الرأى الخاصّ به، المخالف لرأى المشائين، و هو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات و الجزئيات - معاً - للافلاك، فانه قولٌ بارتسامهما معاً فى شىء واحد، و هذا الكلام، قضيةٌ شرطيةٌ.

و لفظة «كان» فى قوله: «ثم ان كان» ناقصةٌ، «و ما يلوّحه» اسمها، و سائر ما بعده الى قوله: «كلاً ما»، متعلقاً به، «و حقّاً» خبرها، و قوله: «صار للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك»، تالى القضية، و معناه: ان ارتسام الجزئيات فى المبادئ، على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة، يكون أتمّ، و ذلك لتظاهر رأيين عندها؛ احدهما كلّى، و الآخر جزئى، فانهما قد يستلزمان النتيجة كما فى الذهن الانسانى، و لفظة «مستور»، تورد فى بعض النسخ بالرفع، على أنه صفةٌ لضرب من النَّظر، و تورد فى بعضها بالتصّف على أنه حالٌ من الهاء التى هى ضميرُ المفعول، فى قوله: «ما يلوّحه» و هو الصحيح، لانّ الموصوف بالاستتار، هو الحكم بوجود تلك النفوس التى ذكر الشيخ فى مواضع أنه سرّ، لا النظر المؤدى الى ذلك الحكم.

و قوله: «انّ لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقةً»، بدل من قوله: «ما يلوّحه» و أنّما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية، لانّ حكمة المشائين، حكمةٌ بحثيةٌ صرفة، و هذه و امثالها، أنّما يتمّ مع البحث و النَّظر بالكشف و الذوق، فالحكمة المُشملة عليها، متعاليةٌ بالقياس الى الاول.

ثم انّ الشيخ لما فرغ عن تذكّار ما مرّ، اشار الى ما اجتمع من ذلك، بقوله: «و يجتمع لك ممّا تبّهنا عليه»، الى قوله: «شاعرةٌ بالوقت»، الى الحاصل من رأى المشائين، و بقوله: «و النَّقشان معاً»، الى ما اقتضاه رأيه، و فى بعض النسخ: او النَّقشان معاً و هو اظهر، اى و فى العالم النفسانى، امّا نقشاً واحداً على هيئتهِ جزئية، بحسب الرأى الاول او النَّقشان معاً بحسب الرأى الثانى.

• اشارة •

«و لنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم، بحسب الاستعداد و زوال الحائل و قد علمت ذلك، فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه، و لازيدنك

استبصاراً.»

القول: هذا الفصل، مشتملٌ على تقرير المُقدِّمة الثَّانية الَّتِي اشرنا اليها في الفصل السابق، قد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطاً بشرطين: وجوديٌّ - وهو حصول الاستعداد - و عدميٌّ - وهو زوال الحائل - لَانَّ قابليَّة النفس اَنما يَتِمُّ بهذين الشرطين و الفعل الصادر عن الفاعل التام، اَنما يجبُ عند وجود قابلٍ قد تَمَّت قابليَّته، فاذا ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجبٌ عند حصول هذين الشرطين، لكنَّ البحث عن هذين الشرطين، يستدعي تفصيلاً و فشيخُ تبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدَّة فصول.

• تنبيه •

«القوى النفسانية، متجاذبة متازعة، فاذا هاج الغضب، شغل النفس عن الشهوة و بالعكس، و اذا تجرَّد الحسُّ الباطن، لقلَّة شغل عن الحسِّ الظاهر، فيكادُ لا يسمع و لا يرى و بالعكس، فاذا انجذب الحسُّ الباطن الى الحسِّ الظاهر، امال العقل آله، فانبت دون حركته الفكرية الَّتِي تفتقرُ فيها كثيراً الى آله، و عرض ايضاً شيءٌ آخرٌ و هو انَّ النفس ايضاً اَنما تنجذبُ الى جهة الحركة القويَّة، فتخلَّى عن افعالها الَّتِي لها بالاستعداد و اذا استمكنت النفس من ضبط الحسِّ الباطن تحت تصرُّفها، خارت الحواسُّ الظاهرة ايضاً و لم يتأدَّ عنها الى النفس ما يعتدُّ به.»

القول: الموعود في الفصل السابق، مبنيٌّ على مقدِّماتٍ منها، ما ذكره في هذا الفصل و هو انَّ اشتغال النفس ببعض افعالها يمنُّها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل و هو الرُّاد من قوله: «القوى النفسانية، متجاذبة متازعة» و تمثَّل بالغضب و الشهوة، ثمَّ بالحسِّ الباطن و الظاهر، و لما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير، اكثر اعاده، ليذكر احكامه، و بدأ باشتغال النفس بالحسِّ الظاهر عن الباطن، بقوله: «فاذا انجذب الحسُّ الباطن الى الحسِّ الظاهر، امال العقل آله»، اى جعل الانجذاب، الفكر الَّذِي هو آله العقل في حركته العقلية ميلاً للعقل نحو الظاهر، منبتاً مُنقطعاً دون تلك الحركة المُفتقرة الى الآلة، و في بعض النسخ: اضلَّ العقل آله، اى امال ذلك الانجذاب العقل اليه، و في بعض النسخ: اضلَّ العقل آله، اى اضلَّ في سلوكه، سبيله بحركته تلك، ثمَّ قال: «و عرض ايضاً شيءٌ آخر»،

أى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه شىء آخر و هو تخليتها عن أفعالها الخاصة يعنى العقل، ثم ذكر أحكام عكس هذه الصورة و هو اشتغال النفس بالحس الباطل عن الظاهر، فقال: «وإذا استمكنك النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها، خارت الحواس الظاهرة»، أى ضعفت، يقال: خار الحرّ والرّجل، أى ضُفّ وانكسر و فى بعض النسخ: حارت، أى تحيّرت فى أمرها، والباقي ظاهرٌ.

• تنبيه •

«الحس المشترك، هو لوح النقش الذى إذا تمكّن منه، صار النقش فى حكم المشاهدة و ربما زال النقش الحسى عند الحس و بقيت صورته و هيئته فى الحس المشترك، فبقى فى حكم المشاهد، دون المتوهم، و ليحضر ذكرك ما قيل لك فى امر القطر النازل خطأً مستقيماً و انتقاش النقطة الجوّالة محيطة دائرة، فاذا تمثّلت الصورة فى لوح الحس المشترك، صارت مشاهدةً، سواءً كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج، او بقائها مع بقاء المحسوس، او ثباتها بعد زوال المحسوس، او وقوعها فيه، لا من قبل المحسوس ان امكن.»

هذه مقدّمة أخرى و هى تذكير ما تقرّر فيما مرّ، من فعل «الحس المشترك» و هو أنّ المرسم فيه، يكون مشاهداً مادام مرتسماً فيه و للارتسام سببٌ لا محالة، أمّا من داخل و أمّا من خارج، و الذى من خارج، يحدثُ مع حدوث السبب، كحصول صورة القطر النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الأوّل، و يبقى تارةً مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثانى، عند مشاهدته فى مكانه الثانى، و تارةً مع زوال السبب، كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الأوّل، عند مشاهدته فى مكانه الثانى، و هذه الامور الثلاثة، ظاهرةُ الموجود، فإنّ مشاهدة القطر النازل، خطأً لا يتمّ إلّا بها، و أمّا الارتسام الذى يكون من سببٍ داخلٍ، فمحتاجٌ الى ما يدلّ على وجوده كما سيأتى، و لذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده.

• اشارة •

«قد يُشاهد قوم من المرضى و الممرورين صوراً محسوسةً ظاهرةً حاضرةً و لا نسبة

لها الى محسوس خارج، فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن، او سبب مؤثر في سبب باطن، والحس المشترك، قد ينتقش ايضاً من الصور الجائلة في معدن التخيل و التوهم، كما كانت هي ايضاً تنتقش في معدن التخيل و التوهم من لوح الحس المشترك و قريباً مما يجرى بين المرايا المتقابلة.»

اقول: يُريدُ اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي، من السبب الداخلي، و تقريره: ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى - مثلاً - و الذين غلبت المرّة السوداء على مزاجهم الاصلى، ممن يعدّ من الاصحاء، ليست بمعدومة، لان المعدوم لا يشاهد، و لا بموجودة في الخارج و الا لشاهاها غيرهم، فهي مرتسمة في قوّة باطنة من شأنها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها و هي المُسمّاة بالحس المشترك، و ارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة، فهو اذن اما من سبب باطن، يعنى القوّة المُتخيّلة المُتصرّقة في خزانة الخيال، او من سبب مؤثر في سبب باطن، يعنى النفس التي يتأدّى الصور، فمنها بواسطة المُتخيّلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك، على ما سيأتى.

و اذا ثبت هذا، ثبت ان الحس المشترك، ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل و التوهم، اى الصور التي تتعلّق بها افعال هاتين القوتين، فان المُتخيّلة اذا اخذت فى التصرف فيها، ارتسم ما يتعلّق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك، كما كانت هي ايضاً تنتقش فى معدن التخيل و التوهم من لوح الحس المشترك، اى ينتقش ما يتعلّق بالخيال و الوهم من تلك الصور، او لواحقها فيما عند حصول تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج، و هذا يشبهُ تعاكس الصور فى المرايا المُتقابلة، فهذا ما فى الكتاب.

و قول الفاضل الشارح: تجويزُ مشاهدة ما لا يكون، موجوداً فى الخارج سفسطة، معارضٌ بمثله، فان انكار مشاهدة الرضى لتلك الصور ايضاً سفسطة، و القوانين العقلية، كافيةٌ فى الفرق بين الصنفين.

• تنبيه •

«ثم ان الصّارف عن هذا الانتقاش شاغلان؛ حسّي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره، كأنه يبرّزه عن الخيال برّاً و يغصبه منه غصباً، و عقلي باطن او

وهي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفاً فيه بما يعنيه، فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك، فلا يتمكن من النقش فيه، لأن حركته ضعيفة لأنها تابعة لا متبوعة. فإذا سكن احد الشاغلين، بقي شاغل واحد، فربما عجز عن الضبط، فيتسلط التخيل على الحس المشترك، فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة.»

اقول: ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطني، يجب ان يدوم مادام الراسم والمرسم موجودين، لو لا مانع يمنعهما عن ذلك، ولما لم يكن ذلك دائماً، علم ان هناك مانعاً، فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع، وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي، فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني، فكأنه يبرزه عن المتخيلة بزا، اي يسلب عنه سلباً ويغصبه غصباً، والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات، فانهما اذا اخذ في النظر في غير الصور المحسوسة، اجبرا التفكير او التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك، فهما يضبطان التخيل او التفكير عن الاعتمال - والاعتمال هو العمل مع اضطراب - متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة، او الموهومة، اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي، فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط، فرجع التخيل الى فعله و لوح الصور في الحس المشترك مشاهدة.

و اعتراض الفاضل الشارح بان الصغير، ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش، امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور، وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ، محللاً للاشباح العظيمة، مدفوعاً بعد ما مرّ، بما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين، يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر.

• اشارة •

«التوّم شاغلٌ للحسّ الظاهر شغلاً ظاهراً، وقد يشغل ذات النفس ايضاً في الاصل، بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المهتزمة للغذاء المتصرفّة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الآخر انجذاباً، قد دلت عليه، فانها ان استبدّت باعمال نفسها، شغلت الطبيعة

عن اعمالها شغلاً ما، على ما نبّهت عليه، فيكون من الصواب الطبيعى، ان يكون للنفس انجذاباً ما، الى مظاهر الطبيعة شاغل، على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة، فاذا كان كذلك، كانت القوى المتخيّلة الباطنة، قوّة السلطان و وجدت الحس المشترك مُعطّلاً، فلوّحت فيه النقوش المتخيّلة مشاهدة، فيرى فى المنام احوال فى حكم المشاهدة.»

اقول: يُريدُ ان يذكر الاحوال التى يسكنُ فيها احد الشاغلين المذكورين، او كلاهما، و بدأ بالنوم، فان سكّون الحس الظاهر الذى هو احد الشاغلين فيه، ظاهرٌ غنى عن الاستدلال و سكّون الشاغل الثانى ايضاً، يكون اكثرِياً و ذلك لان الطبيعة فى حال النوم، مشغلة فى اكثر الاحوال بالتصرّف فى الغذاء و هضمه و تطلب الاستراحة عن سائر الحركات المُقتضية للاعياء، فتجذب النفس اليها بسببين: احدهما، ان النفس لو لم تنجذب اليها، بل اخذت فى شأنها لشايعتها الطبيعة على ما مرّ، فاشتغلت عن تدبير الغذاء، فاختلف امر البدن، لكنّها مجبولة على تدبير البدن، فهى تنجذب بالطبع نحوها لا محالة، و الثانى، ان النوم بالمرض، اشبه منه بالصحة، لانه حالٌ تعرّض للحيوان، بسبب احتياجه الى تدبير البدن، باعداد الغذاء و اصلاح امور الاعضاء.

و النفس فى المرض، تكونُ مشغلة بمعاونة الطبيعة فى تدبير البدن و لا تفرغ لفعالها الخاص، الا بعد عود الصحة، فاذا الشاغلان فى النوم، يسكنان و تبقى المتخيّلة قوّة السلطان، و الحس المشترك، غير ممنوع عن القبول، فلوّحت الصور مشاهدة، فلهذا قلّما يخلو النوم عن الرؤيا.

• اشارة •

«و اذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرضٌ انجذبت النفس كل الانجذاب، الى جهة المرض و شغلها ذلك عن الضبط الذى لها، و ضعف احد الضابطين، فلم يستكر ان يلوح الصور المتخيّلة فى لوح الحس المشترك، لفتور احد الضابطين.»

اقول: معناه ظاهرٌ و هذه الحالة اقل وجوداً، لان المرض الذى يكون بهذه الصفة، يكون اقلّ الوجود و مع ذلك، لا يكون احد الشاغلين ساكناً.

• تنبيه •

«أنه كلما كانت النفس اقوى قوةً، كان انفعالها عن المحاكيات اقلّ و كان ضبطها للجانبين اشدّ، وكلّما كانت بالعكس، كان ذلك بالعكس، وكذلك كلّما كانت النفس اقوى قوةً، كان اشتغالها بالشواغل الحسيّة اقلّ و كان يفضلُ منها للجانب الآخر فضلةً اكثر، و اذا كانت شديدة القوى، كان هذا المعنى فيها قويّاً، ثم اذا كانت مُرتاضةً، كان تحفظها عن مضادات الرياضة و تصرفها في مناسباتها، اقوى.»

القول: لما فرغ عن اثبات ارتسام الصّور في الحسّ المُشترك من السّبب الباطنيّ و بيان كيفية ارتسامها في حالي التّوم و اليقظة، اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السّبب المؤثر في السّبب الباطني، فقدّم لذلك مقدّمةً مشتملةً على ذكر خاصيّة للنفس و هي أنّها كلّما كانت قويّةً، لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها، كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب، و لا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصّة بها، و كلّما كانت ضعيفةً، كان الامر بالعكس. و لما كانت القوّة و الضعف من الامور القابلة للشدّة و الضعف، كانت مراتب النفوس بحسبها غير مُتناهية.

قوله: «أنه كلما كانت النفس اقوى قوةً كان انفعالها عن المحاكيات اقلّ»، و في بعض النسخ: كان انفعالها عن المجاذبات اقلّ، و هذه النسخة اقرب الى الصّواب و كان الاولى تصحيّف لها، امّا على الرواية الاولى، فيبينانه انّ المُتخيّلة انّما تنتقلُ عن الاشياء الى ما يُناسبها من غير توسّط و الى ما لا يُناسبها بتوسّط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير.

و انفعال النفس عن محاكيات المُتخيّلة، يشغلها عن افعالها الخاصّة بها، فذكر الشيخ انّ النفس كلّما كانت قويّةً في جوهرها، كان انفعالها عن المحاكاة قليلاً، بحيث لا يُعارضها المُتخيّلة في افعالها الخاصّة بها و كان ضبطها لكلا الفعلين اشدّ، و امّا على الرواية الثّانية فمعناه انّ النفس كلّما كانت اقوى، كان انفعالها عن المُجاذبات المُختلفة المذكورة فيما مرّ، كالشهوة و الغضب و الحواسّ الظّاهرة و الباطنة اقلّ و كان ضبطها للجانبين اشدّ و كلّما كانت اضعف، كان الامر بالعكس، و كذلك كلّما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعلٍ آخر، اقلّ، و كان يفضلُ منها لذلك الفعل فضلة اكثر.

ثمّ اذا كانت مرتاضةً، كان تحفظها عن مضادات الرياضة، اى احترازها عمّا يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة و اقبالها على ما يقربها اليه اقوى.

• تنبيه •

«و اذا قلّت الشواغل الحسيّة و بقيت شواغل اقلّ، لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيّل الى جانب القدس، فانتقش فيها نقش من الغيب، فساح الى عالم التخيّل و انتقش في الحس المشترك و هذا في حال النوم، او في حال مرض ما يشغل الحس و يوهن التخيّل، فانّ التخيّل قد يوهنه المرض و قد يوهنه كثرة الحركة لتحلّل الروح الذي هو آله، فيسرع الى سكون ما و فراغ ما، فتجذب النفس الى جانب الاعلى بسهولة، فاذا طرء على النفس نقش، انزعج التخيّل اليه و تلقاه ايضاً و ذلك اما لمنبه من هذا الطارى و حركته التخيّل بعد استراحته او وهنه، فانه سريع البتة الى مثل هذا التنبه و اما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً، فانه معاون للنفس عند امثال هذه السوانح، فاذا قبله التخيّل حال تزحزح الشواغل عنها، انتقش في لوح الحس المشترك.»

اقول: يكون لنفس فلتات، اى فرص تجدّها النفس فجأة، و ساح، اى جرى. و التزحزح: التّباعّد.

و المعنى انّ الشواغل الحسيّة، اذا قلّت، امكن ان تجد النفس فرصة اتّصال بالعالم القدسي بغتة، تخلص فيها عن استعمال التخيّل، فيرسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي و يتأدّى اثره الى التخيّل فيصوّر التخيّل في المشترك صوراً جزئية مناسبة لذلك المرسم العقلي، و هذا انما يكون في احدى حالتين؛ احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر، و الثانية المرض الموهن للتخيّل، فانّ التخيّل يوهنه اما المرض و اما تحلّل آله، اعنى الروح المنصب^(١) في وسط الدماغ، بسبب كثرة الحركة الفكرية و اذا وهن التخيّل سكن، فيفرغ النفس عنه و يتصل بعالم القدس بسهولة، فان ورد على النفس سائح غيبى، تحرّك التخيّل اليه بسبب احد امرين: احدهما يعود الى التخيّل و هو انه اذا استراح فزال كلاله و كان الوارد امرأ غريباً منبهاً تنبه له، لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة، و ثانيهما يعود الى النفس و هو انّ النفس تستعمل التخيّل بالطبع في جميع حركاته و افعاله، فاذا قبله التخيّل و كانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض، انتقش منه في لوح الحس المشترك.

• إشارة •

«فاذا كانت النفس قويّة الجوهر، تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الحسّ والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك، وربما استولى الاثر، فاشرق في الخيال اشراقاً واضحاً واغتصب الخيال لوح الحسّ المشترك الى جهتيه، فرسم ما انتقش فيه^(١)، لا سيما و النفس الناطقة مظاهرة له، غير صارفة عنه، مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والمرورين، وهذا اولى.

و اذا فعل هذا، صار الاثر مُشاهداً مبصراً، او هتافاً او غير ذلك، وربما تمكّن مثلاً موفوراً لهيئة او كلاماً محصّل النظم، وربما كان في اجل احوال الزينة.»

اقول: مثال الاثر التازل الى الذكر الواقف هناك قولي النبي ﷺ: ان روح القدس، نفث في روعي كذا وكذا، ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحسّ المشترك، ما يحكى عن الانبياء، من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم، وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والمرورين توهمهم الفاسد وتخيّلهم المنحرف الضعيف، ويفعله في الاولياء والاخيار، نفوسهم القدسية الشريفة القويّة، فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك، وهذا الارتسام يكون مختلفاً في الضعف والشدة، فمنه ما يكون بمشاهدة وجهه او حجاب فقط، ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط، يقال هتف به، اى صاح. ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة، او استماع كلام محصّل النظم، ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة، وفي بعض النسخ: في اجلى احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بـ«مشاهدة وجه الله الكريم» و«استماع كلامه من غير واسطة».

• تنبيه •

«ان القوة المتخيّله، جبّلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التقلّب من شيء الى شبيهه او ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب، وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها، ولو لم تكن هذه القوة على هذه

الجبلة، لم يكن لنا ما نستعين به فى انتقالات الفكر، مستنتجاً للحدود الوسطى و ما يجرى مجراها بوجه، و فى تذكر امورٍ منسيّة و فى مصالحٍ أخرى، فهذه القوة يزعجها كلّ سائح الى هذا الانتقال او تضبط، و هذا الضبط اما لقوةٍ من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المُنتقشة فيها، حتّى يكون قبولها شديد الوضوح متمكّن التمثّل و ذلك صارف عن التلذّد و التردّد، ضابطاً للخيال فى موقفٍ ما، يلوح فيه بقوةٍ كما يفعل الحسّ ايضاً ذلك».

محاكاة المتخيّلة للهيئة الادراكية، كمحاكاتها للخيرات و الفضائل بصورٍ جميلة، و محاكاتها الشرور و الرذائل باضدادها، و محاكاتها للهيئة المزاجيّة، كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفّر و غلبة السوداء بالالوان السّود.

و قوله: «ما نستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى»، او مستليحاً للحدود الوسطى، نسختان اظهرهما الاخير، لانّ طلب الحدود الوسطى، لا يُسمّى استنتاجاً، أمّا الاستنتاج هو طلبُ النتيجة منه، و ما يجرى مجرى الحدود الوسطى، هو الجزء المُستثنى فى القياسات الاستثنائية، او ما يشبه الاوسط فى الاستقرائات و التمثيلات، و لا مصالح الأخرى الّتى ذكرها هى ما يقتضيه التّعقل و الفكر من الامور الجُزئية الّتى ينبغى ان يعقل او لا يعقل، فهذه القوة، يعنى المُتخيّل يزعجها، اى يقلعها و يحركها بشدة كلّ سائحٍ ممن خارج، او باطن الى هذا الانتقال، او تضبط، اى الى ان تضبط، و للضبط سبيان:

احدايهما، قوّة النفس المعارضة لذلك السّائح، فانّها اذا اشتدّت اوقفت التّخيّل على ما تريده و تمنعه عن ان يتجاوز الى غيره، كما يكون لاصحاب الرّأى، حال تفكرهم فى امرٍ يهّمهم.

و ثانيهما، شدة ارتسام الصّور فى الخيال، فأنّه صارف للتّخيّل عن التلذّد، اى الالتفات يميناً و شمالاً، و عن التردّد، اى الذّهاب قدّاماً و وراء، كما يفعل الحسّ ايضاً ذلك عند مُشاهدة حالةٍ غريبة، يبقى اثرها فى الذّهن مدّة. و السّبب فى ذلك انّ القوى الجسمانيّة، اذا اشتدّت ادراكاتها، تقاصرت عن الادراكات الضّعيفة - كما مرّ -

و الغرض من ايراد هذا الفصل، تمهيد مقدّمةٍ لبيان العلّة فى احتياج بعض ما يرسمُ فى الخيال من الامور القدسيّة، حالتى النّوم و اليقظة الى تعبير و تأويل كما سيأتى.

* إشارة *

«فالآثر الروحاني السانح للنفس في حالي النوم واليقظة، قد يكون ضعيفاً، فلان يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما، وقد كون اقوى من ذلك، فيحرك الخيال ألا ان الخيال يعمن في الانتقال ويخل عن التصريح، فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط انتقالات التخيل يعمن في الانتقال ويخل عن التصريح، فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته، وقد يكون قوياً جداً وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش، فترسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً، وقد تكون النفس بها معنية، فترسم في الذكر ارتساماً قوياً ولا يتشوش بالانتقالات، وليس أنما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط، بل وفيما تباشره من افكارك يقظان، فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة، ينسبك مهمك، فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلاً عنه اليه، وكذلك الى آخر. فربما اقتنص ما اضله من مهمه الاول، وربما انقطع عنه، وإنما تقتصيه بضرب من التحليل والتأويل.»

للآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة، مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدتها، وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة: ضعيف لا يبقى له اثر تذكره، ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه، وقوي تكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش، اى ثابتة شديدة القلب وتكون معنية^(١)، فتحفظه ولا تزول عنها، ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط، بل لجميع الخواطر السانحة على الذهن، فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه، ومنها ما ينقل وينساه، وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه ضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك.

* تذييل *

«فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطاً مستقراً، كان «الهاماً» او «وحياً» صراحاً او حلماً لا تحتاج الى تأويل او تعبير، وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه، احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب

الاشخاص و الاوقات و العادات الوحى، الى تأويل^(١)، و الحُلم الى تعبير.»
اقول: الصراح، الخالص و انما يختلف التأويل و التعبير بحسب الاشخاص و الاوقات و العادات، لان الانتقال التخيلى، لا يفتقر الى تناسب حقيقى، انما يكفى فيه تناسب ظنى، او وهمى و ذلك يختلف بالقياس الى كل شخص، و يختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد فى وقتين، او بحسب عادتين، و باقى الفصل ظاهر، و به قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين و تم الكلام فى هذا المطلوب.

• اشارة •

«انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال يعرض منها للحس حيرة و للخيال وقفة، فتستعد القوة المتلقية للغيب، تلقياً صالحاً، و قد وجه الوهم الى غرض بعينه، فيتخصص بذلك قبوله، مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك، انهم اذا فرغوا الى كاهنهم فى تقدمه معرفة فرع هو الى شد حثيث جداً، فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه، ثم ينطق بما يخیل اليه و المستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً، حتى بنوا عليه تدبيراً، او مثل ما يشغل بعض ما يستنطق فى هذا المعنى، بتأمل شىء من شفاف مرعش للبصر برجرجه او مدهش اياه بشفيفه، و مثل ما يشغل الحس بتأمل لطخ من سواد برّاق و بأشياء تترقرق و بأشياء تمور، فان جميع ذلك مما يشغل الحس، بضرب من التحير، و مما يحرك الخيال تحريكاً محيراً، كانه اجبار لا طبع، و فى حيرتهما اهتبال فرصة الخلصة المذكورة، و اكثر ما يؤثر هذا، فى طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب و بقبول الاحاديث المختلطة اجدر، كالبله و الصبيان، و ربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط و الايهام لميسر الجن و كل ما فيه تحيير و تدهيش.

فاذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب، لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال، فتارة يكون لمعان الغيب ضرباً من ظن قوى، و تارة يكون شبيهاً بخطاب من جنى او هتاف من غائب، و تارة يكون مع ترائى شىء للبصر، مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة.»

١ - ... العادات ان احتاج الوحى الى توضيح، فانما يحتاج الى تأويل... تعليقة العلامة الجعفرى.

يؤثر، اى يروى، و الشدّة الحثيث: العدوّ و المسرع. و لهث الكلب: اذا اخرج لسانه من الثّعب او العطش، و كذلك الرّجل اذا أعى. و العرض: الرّعدة، و ارعشه: اى ارعده، و الرّجرجة الاضطراب و الدّهش، التّحيّر، و ادهشه، اى حيّه. و ترقوق: اى تلالا و لمع. و تمور موراً: اى تموج موجاً و اهتبال الفرصة، اغتنامها. و الاسهاب، اكثار الكلام. و المسيس: المسّ، يقال للذى به مسّ من جنون، ممسوس. و التوكّل، اظهار العجز و الاعتماد على الغير. و فلان يكافح الامور: اى يباشرها بنفسه.

و اما الاشياء الّتى ذكرها ممّا يشغل بتأمّله من يستنطق فى تقدمة معرفة: فالشّئُ الشّفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع، او الرّجاجة المضلّعة، اذا ادير بحيال شعاع الشّمس، او الشّعلة القويّة المُستقيمة، و المدهش للبصر لشفيفه يكون كالبلور الصّافى المُستدير.

و اما اللطخ من سوادٍ برّاق، فهو لطخ باطنُ الابهام بالدّهن و بالسّواد المتشبّث بالقدر، حتّى يصير اسود برّاقاً و يقابل به الشّئ المُضىء كالسّراج، فانه يحير الناظر اليه. و الاشياء الّتى ترقق، فكالرّجاجة المدوّرة المملوءة ماءً الموضوعة بحيال الشّمس او الشّعلة. و الاشياء الّتى تمور، فكالماء الّذى يتموّجُ شديداً فى اناءٍ او غيره لالحاح التّفخ او الرّيح عليه، او للغليان الشّديد و ما يشبهه، و باقى الكلام ظاهرٌ، و الغرض من هذا الفصل، ايرادُ الاستشهاد للبيان المذكور، فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الامور الطّبيعيّة.

• تذكيرة •

«اعلم انّ هذه الاشياء، ليس سبيل القول بها، و الشّهادة لها، أنّما هى ظنونٌ امكانيّةٌ صير اليها من امورٍ عقليّةٍ فقط و ان كان ذلك امراً مُعتمداً لو كان و لكنّها تجارب لما ثبت طلب اسبابها، و من السّعادات المُتّفكة لمحبي الاستبصار، ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مراراً متواليّةً فى غيرهم، حتّى يكون ذلك تجربةً فى ثبات امرٍ عجيبٍ له كونٌ، و حجةٌ، و داعياً الى طلب سببه، فاذا اتّضح جسّم الفائدة و اطمانت النّفس الى وجود تلك الاسباب و خضع الوهم، فلم يعارض العقل فيما يربأ ربأً منها و ذلك من اجسم الفوائد و اعظم المهمّات، ثمّ انّى لو اقتصصت جزئيّات هذا الباب، فيما شاهدناه و فيما حكاه من صدّقناه، طال الكلام، و من لم يصدّق الجملة، هان عليه ان لا

يصدق ايضاً التفصيل..»

اقول: يقالُ ربأت القوم ربأً، اى راقبتهم وذلك اذا كانت لهم طليعةٌ فوق ظرف، وهذه استعارةٌ لطيفةٌ للعقل المُطَّلَعُ على الغيب بالقياس الى سائر القوى، وباقي الفصل ظاهرٌ، فهذا آخرُ كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب.

• تنبيهة •

«و لعلك قد يبلغك من العارفين اخبارٌ يكاد تأتى بقلب العادة، فتبادر الى التكذيب و ذلك مثل ما يُقال: انَّ عارفاً استسقى للناس، فسقوا، واستشفى لهم فشفوا، او دعا عليهم، فخسف بهم و زلزلوا او هلكوا بوجهٍ آخر، و دعا لهم، فصرف عنهم الوباء و الموتان و السيل و الطوفان، او خشع لبعضهم سُبُع، او لم ينفر عنهم طائر، او مثل ذلك ممَّا لا تؤخذ فى طريق المُمتنع الصَّريح، فتوقَّف و لا تعجل، فانَّ لامثال هذه الاشياء، اسباباً فى اسرار الطبيعة، و ربما يتأتَّى لى ان اقصَّ بعضها عليك.»

اقول: لما فرغ عن بيان الآيات المشهورة التى تُنسبُ الى العارفين و غيرهم من الاولياء، اراد ان ينبِّه على تسباب سائر الافعال الموسومة بـ«خوارق العادة»، فذكرها فى هذا الفصل و ذكر اسبابها فى الفصل الذى يتلوه. و انما قال: «يكاد تأتى بقلب العادة»، و لم يقل: تأتى بقلب العادة، لانَّ تلك الافعال، ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقةٍ للعادة، انما هى خارقةٌ بالقياس الى من لا يعرفُ تلك العلل.

و الموتان على وزن الطوفان، موتٌ يقعُ فى البائهم، اما الموتان على وزن الحيوان، فهو على ما يُقابل الحيوان من المعدنيَّات، و هو غير مناسبٍ لهذا الموضع.

• تذكرة و تنبيهة •

«أليس قد بان لك انَّ النفس الناطقة، ليست علاقتها مع البدن: علاقة انطباع؟ بل ضرباً من علائق آخر، و علمت انَّ هيئةً تمكِّن العقد منها و ما يتبعه، قد يتأذى الى بدنها مع مُباينتها لها بالجواهر، حتَّى انَّ وهم الماشى على جذعٍ معروض، فوق فضاء يفعل فى ازلاقه ما لا يفعله وهمٌ مثله و الجذع على قرار، و يتبعُ او هام الناس تغيُّر مزاج مُدرجاً أو دفعةً و ابتداء امراض او افراق منها، فلا تستعبدون ان يكون لبعض النفوس ملكةً يتعدَّى

تأثيرها بدنها و يكون لقوتها، كأنها نفس ما للعالم، و كما يؤثر بكيفية مزاجية يكون قد أثرت بمبدأ الجميع، ما عدته اذ مبادئها هذه الكيفيات، لا سيما في جرم صار اولى به، لمناسبة تخصه مع بدنه، لا سيما و قد علمت أنه ليس كل مسخن بحاراً و لا كل مبرد يبارد، فلا تستكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة، حتى تفعل في اجرام آخر، ينفع عنها افعال بدنه، و لا تستكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوة نفوس آخر، تفعل فيها، لا سيما اذا كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها، فتقهر شهوة او غضباً، او خوفاً من غيرها.»

اقول: «التذكرة» في هذا الفصل لشيئين؛ احدهما، ان النفس الناطقة، ليست بمنطبعة في البدن، انما هي قائمة بذاتها، لا تعلق لها بالبدن، غير تعلق التدبير و التصرف و الآخر، ان هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس و ما يتبعها، كالظنون و التوهمات، بل كالخوف و الفرح، قد تتأدى الى بدنها، مع مباينة النفس بالجواهر للبدن و للهيئات الحاصلة فيه، من تلك الهيئات النفسانية.

و مما يؤكد ذلك امران؛ احدهما ان توهّم الماشي على جذع يزلقه، اذا كان الجذع فوق فضاء، و لا يزلقه اذا كان على قرار من الارض، و الثاني ان توهّم الانسان قد يغير مزاجه، اما على التدريج، او بفتة، فتنبسط روحه و تنقبض، و يحمرّ لونه و يصفرّ، و قد يبلغ هذا التغير حدّاً، يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما و يأخذ البدن المريض بسببه في افراق، اى براء و انتعاش، يقال: افرق المريض من مرضه افراقاً، اى اقبل.

و اما «التنبية»، فهو ان يعلم من هذا، أنه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام و تكون تلك النفوس لفرط قوتها، كأنها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم.

و كلّمّا يؤثر في بدنها، بكيفية مزاجية مباينة الذات لها، كذلك تؤثر ايضاً في اجسام العالم، بمبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم، اعنى يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادئ تلك الافعال، خصوصاً في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه، كملاقاة آياه، او اشفاق عليه، فان توهّم متوهّم ان صدور مثل هذه الافعال، لا يجوزذ ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه ان العلة لا تقتضى شيئاً لا يكون موجوداً فيه اوله و لو كان بالاثّر، فينبغي ان يتذكر أنه ليس كل مسخن بحاراً، فان الشعاع مسخن و ليس بحاراً و

لا كُلَّ مبرّدٍ يبارِدُ، فإنَّ صورةَ الماءِ مبرّدةٌ وليست يبارِدُ أنما البارد مادّتها القابلة لتأثيرها، فاذن لا يستتكرُّ وجود نفسٍ تكون لها هذه القوّة، حتّى تفعل في اجرامٍ غير بدنها، فعلها في بدنها وتعلّق بآبدنٍ غير بدنها، فتؤثّر في قواها تأثيرها في قوَى بدنها خصوصاً اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنيّة، اى حدّدت.

يقال: شحذت السّكين، اى حدّدت، والمُرَاد أنّها اذا حصلت لها ملكةٌ تقتدر بها على قهر قوَى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولةٍ، فهي تقتدِرُ بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوَى من بدنٍ غيرها.

قال الفاضل الشارح: هذا الاستدلال، لا يفيدُ المقصود، لأنّ الحكم بكون الوهم مؤثراً في البدن، لا يوجبُ الحكم بان يكون للنفس الّتى هي اشرفُ تأثيراً، اعظمُ من تأثير الوهم، و ايضاً التّخيّلات الّتى لاجلها، يختلفُ حال المزاج كالغضب والفرح جسمانيّة، فالاستدلال بكون القوَى الجسمانيّة موجبةً لتغيّراتٍ ما، على تجويز ان يكون لبدنٍ ما، قوّةٌ تقتضى هذه الافعال الغريبيّة، اولى من الاستدلال بذلك، على تجويز ان يكون للنفسٍ ما هذه القوّة، فاذن لا تعلّق لهذا الاستدلال بالنّفس، ولا بكونها مجرّدة، فان كان المقصودُ ازالة الاستبعاد فقط، كان الحاصل أنّه لا دليل عندنا على صحّة هذا المطلوب ولا على امتناعه، وهذا القد^(١)، مغنٍ عن هذا التّطويل.

واقول: قوله: هذا مبنيٌّ على ظنّه بالشيخ أنّه يقول: النّفس لا تدرك الجزئيّات اصلاً، وقد مرّ الكلام فيه، لكن لما كان عند الشيخ انّ التّوهم والتّخيّل، بل الغضب والفرح ادراكات وهيئاتٌ تحدث في النّفس، بواسطة الآلات البدنيّة، كان هذا الاعتراض ساقطاً، وايضاً هذا الفاضل، قد نسي في هذا الموضع، قول الشيخ: انّ هذه الامور، ليست ظنّوناً امكانيّةً أدّت اليها امورٌ عقليّة، أنّما هي تجاربٌ لما ثبت، طلب اسبابها وآلّا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدّعوة المذكورة.

• اشارة •

«هذه القوّة ربّما كانت لنفسٍ بحسب المزاج الاصلى، لما يفيدُهُ من هيئةٍ نفسانيّةٍ تصيرُ

للتَّفس الشخصية تشخصها، وقد تحصل لمزاج يحصل، وقد تحصل بضربٍ من الكسب، يجعل النَّفس كالمجرّدة لشدة الذّكاء، كما يحصل لاولياء الله الابرار.»

اقول: لما ثبت وجود قوّة لبعض النفوس الانسانية، اعنى القوّة الّتى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة، وجب اسنادها الى علّة يختصّ بذلك البعض من النفوس. فذكر الشيخ أنّ تلك العلّة، يجوز أن تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع، ويجوز أن تكون امرأ غيره، أمّا حاصلًا بالكسب او لا بالكسب، فإنّ الاقسام هذه لا غير.

و تقرير كلامه ان يُقال: هذه القوّة، رُبما كانت للتَّفس، بحسب المزاج الاصلى، منسوبةً الى الهيئة النَّفسانية المُستقادة من ذلك المزاج الّتى هى بعينها التَّشخص الّذى تصيرُ النَّفس معه نفساً شخصيّة، و رُبما يحصل بمزاج طارى، و رُبما يحصل بالكسب، كما للاولياء.

و الفاضل الشارح ذكر: أنّ الشيخ إنّما احتاج الى اثبات علّة لهذه الخصوصية، لكون النفوس البشريّة عنده مُتساوية فى النوع، مع أنّه لم يذكر فى شيءٍ من كتبه على ذلك شبهة، فضلاً عن حجة.

و الجواب: أنّ وقوع النفوس البشريّة تحت حدّ نوعيّ واحد، كافٍ فى الدّلالة على تساويها فى النوع، وذلك مع وضوحٍ ممّا ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه.

* اشارة *

«فالذى يقع له هذا فى جبلّة النَّفس، ثمّ يكون خيراً رشيداً مزيكاً لنفسه، فهو ذو معجزةٍ من الانبياء، او كرامةٍ من الاولياء، و تزيدهُ تزكيةً لنفسه فى هذا المعنى، زيادةً على مقتضى جبلّته، فيبلغ المبلغ الاقصى. و الذى يقع له هذا، ثمّ يكون شرّيراً و يستعمله فى الشرّ، فهو «السّاحر» الخبيث و قد يكسرُ قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى، فلا يحلق شيئاً و الاذكياء فيه.»

اقول: الغلّوا، العلوّ. و الشّأو، الغاية و الامد، و المعنى ظاهرٌ و هو دلّ على أنّ الجبلّة و الكسب، لا يجتمعان إلّا فى جانب الخير، فلذلك كان ذلك الجانب، ابعد من الوسط من الجانب الّذى يقابله.

• اشارة •

«الاصابة بالعين، يكاد ان تكون من هذا القبيل، و المبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيتها و إنما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر فى الاجسام ملاقياً، او مرسل جزء، او منفذ كيفية فى واسطة. و من تأمل ما اصلناه، استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار.»

اقول: النهك، النقصان من المرض و ما يشبهه، يقال: نهك فلان، اى دنف و ضنى، و نهكته الحمى، اى اضنته. و من يفرض، اى يوجب، و إنما قال: «الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل»، و لم يجزم بكونه من هذا القبيل، لأنها مما لم يجزم بوجوده، بل هى وامثالها من الامور الظنية، و التأثيرة فى الاجسام، بالملاقاة كتسخين الحارّ القدر - مثلاً - و منه جذب المغناطيس الحديد، و بارسال الجزء كتبريد الارض و الماء ما يعلوها من الهواء، و بانفاذ الكيفية فى الوسط، كتسخين النار الماء الذى فى القدر، بل كانارة الشمس سطح الارض، على مقتضى الراى العامى.

• تنبيه •

«ان الامور الغريبة، تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة؛ احدثهما، الهيئة النفسانية المذكورة، و ثانيها، خواص الاجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه، و ثالثها قوى سماوية بينها و بين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات و وضعية، او بينها و بين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة، و السحر من قبيل القسم الاول، بل المعجزات و الكرامات، و النيرنجات من قبيل القسم الثانى، و الطلسمات من قبيل القسم الثالث.»

اقول: لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية، حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة فى هذا العالم، فجعلها بحسب اسبابها محصورة فى ثلاثة اقسام؛ قسم يكون مبدئه النفوس على ما مرّ، و قسم يكون مبدئه الاجسام السفلية، و قسم يكون مبدئه الاجرام السماوية و هى وحدها لا تكون سبباً لحادث ارضى، ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضى، و ما فى الكتاب ظاهر. و الفاضل الشارح، جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات، و عدّ

جذب المغناطيس الحديد من جملتها، وذلك مخالفٌ للعُرف ولِكلام الشيخ، لأنّه نسب التّيرنجات وجذب المغناطيس معاً، الى ذلك القسم، ولم يذكر أنّ ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطّلسمات.

• نصيحة •

«إياك ان تكون تكّيّسك و تبرّئك عن العامّة هو ان تبرّئ منكرّاً لكلّ شيء، فذلك طيش وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليّته، دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بيّنة، بل عليك الاعتصام بحبل التّوقّف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالتك لك، فالصّواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان، ما لم يزدك عنه قائم البرهان، واعلم أنّ في الطّبيعة عجائب وللقوى العالية الفعّالة والقوى السّافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب.»

اقول: انبرى له، اى اعترض له وا قبل قبله. والطيش، التّزق والخفّة. والخرق، ما يقابل الرّفق. وسرحت الماشية، اى انفشتها واهملتها. وذاد، اى طرد.

والفرض من هذه النّصيحة: التّهى عن مذاهب المتفلسفة الّذين يرون انكار ما لا يحيطون به عملاً وحكمةً وفلسفةً، والتّنبيه على أنّ انكار احد طرفى المُمكن من غير حجة، ليس الى الحقّ، اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بيّنة، بل الواجب فى مثل هذا القمام «التّوقّف»، ثمّ ختم الفصل بأنّ وجود العجائب فى عالم الطّبيعة، ليس بعجيب و صدور الغرائب عن الفاعلات العلويّة والقابلات السّفليّة، ليس بغريب.

• خاتمة و وصيّة •

«ايّها الاخ! انّى قد مخضتُ لك فى هذه الاشارات، عن زبدة الحقّ، والقمّتك قفّى الحكم فى لطائف الكلم، فصنه عن الجاهلين والمُبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقّادة والدّربة والعادة، وكان صغاه مع الغاغة، او كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم، فان وجدت من تثقّ بنقاء سريره واستقامة سيرته وبتوقّفه عمّا يتسرّع اليه الوسواس، و بنظره الى الحقّ بعين «الرّضا» و «الصدق»، فآته ما يسألك منه مدرّجاً مجزئاً مُفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، وعاهده بالله وبايمان لا

مخارج لها، ليجرى فيما يأتيه مجراک، مُتأسياً بك، فان اذعت هذا العلم، او اضعته فالله بينى وبينك وكفى بالله كيلاً.»

اقول: يقالُ مخضت اللبن، لاخذ زبده، و الزبد: زيد اللبن، و الزبده اخض منه. و القفَى و القفِيّة، الشئ الذى يؤثر به الضّعيف، و ابتذال الثوب: استهانته و ترك صيانته. و الوقادة: المُستعلة بسرعة، و الدّربة و العادة: الجرئة على الحرب و كلّ امرٍ و صفاء: ميله، و الغاغة من الناس: الكثير المُختلطون، و الحد فى الدين: اى حاد عنه و عدل عنه، و الهمج، جمعُ الهمجة و هى ذباب صغير يسقطُ على وجوه الغنم و الحمير و اعينها و يقال للرّاع، من النَّاس الحمقى، انما هم همجو، و وثق يثق - بالكسر فيهما - و يتسرّع، اى يتبادر، و الوسوسة: حديث النَّفس، و الاسمُ منها الوسواس، و درّجه الى كذا، اى ادناه منه على التدرّيج، و الاستفراس: طلب الفراسة، و اسلفت، اى أُطيت فيما تقدّم. و تأسى به، اى تعزّى به. و اذاع الخبر، اى افشاه.

و اعلم انّ العقلاء، اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية و العلوم اليقينية، كانوا اَما معتقدين لها، و اَما معتقدين لاضدادها، و اَما خالين عنها، غير مستعدّين لاحدهما.

و كلّ واحدٍ من المُعتقدين لها و لاضدادها، اَما ان يكونوا جازمين او مقلّدين، فهذه خمسُ فرقٍ، و المعتقدون للحائق الجازمون، يفرقون الى واصلين و الى طالبين و الطالبون، الى طالبين يعرفون قدرها و الى طالبين لا يعرفون قدرها، و الواصلون مستفنون على التعلّم، فيبقى هنا ستّ فرقٍ منهم؛

- اولهم، همُ الطالبون الذين لا يعرفون قدرها و همُ «المبتذلون».

- و الثانى، المعتقدون لاضدادها و همُ «الجاهلون».

- و الثالث، الخالون عن الطّرفين و همُ الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة و الدّربة و العادة.

- و الرّابع، المقلّدون لاضدادها و همُ الذين صفاهم مع الغاغة.

- و الخامس، المقلّدون لها و هم ملحدة هؤلاء المُتفلسفة و همجهم.

و اَما الفرقه الباقيه، و هم «الطالبون» الذين يعرفون قدرها، فقد امر امتحانهم باربعة امورٍ، اثنان راجعان اليه فى انفسهم؛ احدها، الى قولهم التّظريه و هو الوثوق ببقاء سريرتهم، و الثانى، الى عقولهم العلميه و هو الوثوق باستقامة سيرتهم، و اثنان راجعان

اليهم في انفسهم بالقياس الى مطالبهم؛ احدهما، بالقياس الى الطرف المناقض للحقّ وهو تحرّزهم عن مزال الاقدام وتوقّفهم عمّا يسرع اليه الوسواس، و ثانيهما، بالقياس الى طرف الحقّ وهو نظرهم الى الحقّ، بعين «الرّضاء» و «الصّدق».

ثمّ امر بعد وجود هذه الشّرائط بـ«الاحتياط» البالغ عقلاً و هما حسبما ذكره، و ختم به وصيّته و هو آخر فصول هذا الكتاب.

و هذا ما تيسّر لى من حلّ مشكلات كتاب «الاشارات و التّنبّهات»، مع قلّة البضاعة و قصور الباع فى هذه الصّناعة، و تعذّر الحال و تراكم الاحوال و التزام الشرط المذكور فى مفتتح الاقوال، و انا اتوقّع ممّن يقع اليه كتابى هذا، ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل و الفساد، بعد ان ينظر فيه بعين الرّضا و يتجنّب طريق العناد، و الله ولى السّداد و الرّشاد، و منه المبدأ و اليه المعاد.

رقيت اكثرها فى حالٍ صعبٍ، لا يمكن اصعب منها حال، و رسمتُ اغلبها فى مدّة كدورة بالٍ، بل فى ازمة يكون كلّ جزءٍ منها ظرفاً لغصّةٍ و عذابٍ اليم و ندامةٍ و حسرةٍ عظيمٍ، و امكنةٍ توقّد كلّ آنٍ فيها زبانيةٌ نار جحيمٍ، و يصبّ من فوقها حميمٍ، ما مضى و قَبِ ليس عيني فيه مقطراً و لا بالى مكدرّاً، و لم يجى حين لم يزد المي و لم يضاعف همّى و غمّى، نعم ما قال الشّاعر بالفارسية:

به گرداگرد خود، چندانکه بینم بلا انگشتری و من نگینم

و ما ليس فى امتداد حياتى، زمانٌ ليس معلوّاً بالحوادث المُستلزمة للندامة الدّائمة و الحسرة الابدية و كان استمراؤ عيشى اميرٌ جيوشه غموم، و عساكره هموم.

اللّهم نجّنى من تراحم افواج البلاء و تراكم امواج العناء، بحق رسول المعجنى و وصيّها المرغضى - صلى الله عليهما و آلهما - و فرّج عَنّى، ما انا فيه بـ«لا اله الا انت» و انت ارحم الراحمين.

اعلام

اشخاص

٢٥٢، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٠

الامام، ٧، ١٦، ٢٤، ٢٧، ٢٩، ٣٧، ٣٩

٢١، ٢٢، ٢٨، ٤٠، ٥٨، ٥٩، ٦٢، ٦٤، ٦٨، ٧٠

٧٢، ٧٦، ٨٩، ٩٠، ٩٤، ٩٨، ١٠٥، ١٠٩

١١٢، ١١٧، ١١٨، ١٢٤، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٥، ١٤٢

١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٩

١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٩، ١٧١

١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨

١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥

١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢

١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩

٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦

٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣

٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠

٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧

٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤

٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١

٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨

٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥

٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢

٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩

٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦

٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣

٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠

٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧

٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤

٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١

٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨

٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥

الشيخ، ٧، ٨، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥

١٦، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٨، ٢٩

٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨

٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧

٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦

٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥

٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤

٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣

٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢

٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١

١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨

١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦

١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤

١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢

١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠

١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨

١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦

١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤

١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢

١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠

١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨

١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦

١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤

٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢

٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠

٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨

٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦

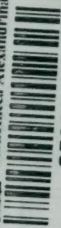
١٦٣، ١٦٤، ٢١٨، ٣٥٦، ٣٦٧، ٣٧٩، ٣٩٦،	٢٥١، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٠،
٣٩٧، ٤٠٨، ٤٣٤	٢٧٢، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٩، ٣٠٠،
الحرانيون، ١٥٠	٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٢، ٣٢٠، ٣٢٠، ٣٢٧، ٣٤٤،
الحكمة المتعالية، ٢٤٠	٣٤٨، ٣٥٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٥، ٣٧٧، ٣٨٣،
الحكمة المتعالية، ٢٤١	٣٨٩، ٣٩٧، ٤٠١، ٤٠٢، ٤١١، ٤١٤، ٤١٥،
الحكمة المشرقية، ٧٧	٤١٨، ٤٢٢، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٦٠،
الحكيم، ٤٠٤	٢٤
الخليط، ١٥٠	آدم، ٤٠٣
الخواجه نصير الدين الطوسي، ٤٠٢	ابا عبيد الجوزجاني، ٤٠٥
الروم، ٤٠٣	ابراهيم، ١٥٠
السيد عمر حسين الخشاب، ٤٠٢	ابسال، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦،
الشارح، ٨، ٢٤، ٥١، ٥٨، ١٠٦، ١١٢،	٤٠٧
١٦١، ١٦٣، ١٨٩، ٢٠٣، ٢٢٢، ٢٥٦، ٢٩٦،	ابن الاعرابي، ٤٠٣
٣٠٠، ٣٢٢، ٣٤١، ٣٩٣	ابو البركات، ٢٨٣
الشارح الفاضل، ٨	ابو البركات البغدادي، ٢٤٧، ٢٧٧
الشارح المحقق، ٨	ابي البركات، ٢٧٨
الشرح، ٤٠٥	ابي الحسن الاشعري، ١٥٣
الشفاء، ٨، ٣١، ٥١، ٧٦، ١١٦، ١١٧،	ابي القاسم البلخي، ١٥٢
١٣٢، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٧، ٢١٨، ٢٧٩،	ارسطو، ١٨٢، ٤٠٤
٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٧	افلاطون، ٢٠٣، ٣٢١، ٣٣٧، ٤٠٤
الشهرستاني، ٢٩٠	الابسال، ٤٠٢
الشيخ، ١٤، ٢٠، ٤٨، ٦١، ٩٤، ١٠٥،	الانراكي، ٤٥٣
١٥٥، ١٩٢، ٢٤٨، ٢٦٧، ٢٧٩، ٢٨٧، ٢٩٦،	الاسكندر، ١٩٤، ٢٣٥
٣٠٠، ٣٧٥، ٤٠٥	الاشارات، ١١٦، ٢٧٩، ٣٧٨
الشيخ ابو البركات البغدادي، ٢٩٦	الاشارات والتنبهات، ٤٦٢
العلامة الجعفي، ٣٧٨، ٣٨٧، ٣٩٩،	الاشاعرة، ١٠٠، ١٥٤، ٣٥٦، ٣٦٤، ٣٦٨
٤٠٥، ٤٠٨، ٤٥٢	الاشاعرة، ٣٦٤
الفارابي، ٣٩٢	الافلاطون، ٢٣٤
الفاضل، ٣١، ٥١، ٦٢، ٩٠، ٩٧، ١٠٠،	الامام فخر الدين الرازي، ٤٠٢
١٦٤، ١٦٩، ١٧١، ٢١٧، ٢٧٩، ٢٨٣، ٣١٣،	الاهيات الشفاء، ٧٧
٤٥٧	البلخ، ١٥٢
الفيلسوف الاول، ١٨٩، ١٩٥، ١٩٦،	الجمهور، ٨٦، ٩٣، ٩٤، ١٣٤، ١٤١،

القيلوف. ٢٣٥	ثامسطيوس. ٢٣٦
الكيمي. ١٥٢. ١٥٢	جمهور. ١٥١. ١٥٢. ١٩٨. ٢٢٢
الكندقي. ٢٨٧	حكمة المشائين. ٢٢١
القباحات. ٢٧٩	حنين بن اسحق. ٢٠٢
المبدأ والمعاد. ٢٣٥. ٢٣٦. ٢٧٩. ٣٢٥	خالد. ١٠١
٢٩٢	خراسان. ٢٠٣
المتكلمون. ٢٦٧	خير. ٢٣٩
المحاكم. ٨	ذي قرنين. ٢٠٦. ٢٠٧
المحاكم المدقق. ٨	ذيمقراطيس. ٢٨. ١٥٠
المرتضى. ٢٦٢	رسالة لقام الله. ٢٣٢
المشائون. ١٨٢	رسول المجتبى. ٢٦٢
المشائين. ١٧٧	روح القدس. ٢٢٩
المشائين. ١٩٨. ٢٣٣. ٢٣٣. ٢٣٥	زيد. ١٠. ١٣. ١٠١. ١١٢. ٣٢٨. ٣٢٦
٢٢١. ٣٢٥	٢٢٨. ٣٢٧
المشائون. ٣٢٧. ٣٢٧	زيداً. ١١٧. ١٢٩. ٢٢٩
المصنف. ٢٥٠	سلامان. ٢٠٢. ٢٠٣. ٢٠٤. ٢٠٥. ٢٠٦. ٢٠٧
المعتزلة. ١٠٠. ١٥٢. ١٥٢. ٣٥٧. ٣٦١	سلامان وابال. ٢٠٢. ٢٠٣. ٢٠٤. ٢٠٧
٣٦٢. ٣٦٢. ١٥٥. ٢٦٧	شرحى الاشارات. ٢٠٢. ٢٢٨. ٢٢٠
المسلم الاول. ٢٠٣. ٢٣٣. ٢٣٥. ٢٣٩	٢٢٩. ٢٥٢. ٢٥٧
٣٢٥	عمر حنين خشاب. ٢٢٠
المنطق. ٧٧. ٣٨٢	عمرو. ١٠٠. ١٠١. ١١٢. ٣٢٦
النجاة. ٨. ٢٠٣. ٢٧٩	فالشارج. ٢٥٠
النوادر. ٢٠٣	فرغوريوس. ٣٢٦. ٣٢٧
اليونان. ٢٠٣	فصوص الحكمة. ٢٠٢
أهرمن. ١٥٠	فاطميورياس. ١٣٢
أيساغوجي. ٣٢٧	قبيلة جرهم. ٢٠٣
أب خبير. ٢٣٩	كتاب طونيكا. ٣٨٢
سفر الانوار. ٢٢٣. ٢٢٨. ٢٢٢. ٢٢٩	مصر. ٢٠٣
بحر المغرب. ٢٠٢. ٢٠٥	معتزلة. ١٦٨
ظلمة. ٢٢٠	موسى. ١٠١
بقراط. ٣٢٧	نوح. ١٠١

ثامسطيوس، ٢٣٦	الفيلسوف، ٢٣٥
جمهور، ١٥١، ١٥٢، ١٩٨، ٢٢٤	الكعبي، ١٥٢، ١٥٤
حكمة المشائين، ٤٤١	الكندي، ٢٨٧
حنين بن اسحق، ٤٠٤	المباحثات، ٢٧٩
خالد، ١٠١	المبدأ و المعاد، ٢٣٥، ٢٧٩، ٣٢٤، ٣٢٥
خراسان، ٤٠٣	٣٩٢
خيبر، ٤٣٩	المتكلمون، ٣٦٧
ذي قرنين، ٤٠٦، ٤٠٧	المحاكم، ٨
ذيمقراطيس، ٤٨، ١٥٠	المحاكم المدق، ٨
رسالة لقاء الله، ٤٣٤	المرتضى، ٤٦٢
رسول المجتبى، ٤٦٢	المشائون، ١٨٢
روح القدس، ٤٤٩	المشائين، ١٧٧
زيد، ١٠، ١٣، ١٠١، ١١٢، ٣٢٨، ٣٤٦	المشائين، ١٩٨، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥
٣٤٨، ٣٤٧	٣٢٥، ٤٤١
زيداً، ١١٧، ١٢٩، ٤٣٩	المشائون، ٣٣٧، ٣٢٧
سلامان، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧	المصنف، ٣٥٠
سلامان وابسال، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٧	المعتزلة، ١٠٠، ١٥٢، ١٥٤، ٣٥٧، ٣٦١
شرحى الاشارات، ٤٠٢، ٤٢٨، ٤٤٠	٣٦٤، ٤١٢، ١٥٥، ٣٦٧
٤٤٩، ٤٥٢، ٤٥٧	المعلم الاول، ٢٠٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٩
عمر حسين خشاب، ٤٤٠	٣٢٥
عمر، ١٠، ١٠١، ١١٢، ٣٤٦	المنطق، ٧٧، ٣٨٤
فالشّارح، ٣٥٠	النّجاة، ٨، ٢٠٣، ٢٧٩
فرفور يوس، ٣٢٦، ٣٢٧	النّوادر، ٤٠٣
فصوص الحكمة، ٤٠٢	اليونان، ٤٠٣
قاطيغورياس، ١٣٢	اهرمن، ١٥٠
قبيلة جرهم، ٤٠٣	ايساغوجي، ٣٢٧
كتاب طونيكا، ٣٨٤	باب خيبر، ٤٣٩
مصر، ٤٠٣	بحار الانوار، ٤٢٣، ٤٢٨، ٤٣٤، ٤٣٩
معتزلة، ١٦٨	بحر المغرب، ٤٠٤، ٤٠٥
موسى، ١٠١	بظلميوس، ٢٤٠
نوح، ١٠١	بقراط، ٢٤٧
يزدان، ١٥٠	بكر، ١٠١



Bibliotheca Alexandrina



0536227